

in the year 360, is highly disputable. The achievement of orthodoxy was a process of trial and error, like all the achievements of human thought, and the error was by no means confined to a few heretics.

Finally, Crouzel's note on Origen's style lacks one observation which has, as far as I know, never been made before, but which is quite important. It is not enough to say (quite correctly) that Origen does not like School rhetoric: he was wholly blind to poetry and to literary merit. He encounters some of the most striking and beautiful and effective examples of Hebrew literature, and especially of poetry. He transposes them painstakingly into arid allegory. A man who could read the text, 'I am a worm and no man' and comment that as worms do not reproduce by sexual intercourse this must be a reference to the Virgin Birth of Jesus is scarcely competent to understand great literature. Ambrose uses allegory as freely as Origen; he ranges over the whole Bible, plucking texts indiscriminately here and there, but he does so with taste, with poetic appreciation. Origen plods through the Bible, blind to its merits, deaf to its music, like a scientist trying to distil chemical formulae from Shakespeare. Both Ambrose and Origen are often talking nonsense. But Ambrose at least gives us charming nonsense.

Cheshire

R. P. C. Hanson

Samuel Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 35), Göttingen 1985, Vandenhoeck & Ruprecht, 234 Seiten, kart. DM 48,-.

Die Begegnung zwischen Christentum und Platonismus ist eines der großen Themen der alten Kirchengeschichte und bleibt damit auch weiterhin ein umfangreiches Forschungsgebiet. Vor 10 Jahren untersuchte Bernhard Brons in seiner Abhandlung „Gott und die Seienden“, (FKDG 28) das Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita. Die von der Theologischen Fakultät in Zürich angenommene Dissertation von Vollenweider (Referenten waren die Professoren Altendorf und Schindler) behandelt eine ähnliche Problemstellung, die jedoch etwa 100 Jahre vor Dionysius den unmittelbaren Einfluß von Plotin reflektiert. Das Grundschemata der Arbeit ergibt sich deshalb direkt aus der tragenden Struktur seiner Philosophie, in der das Werden der Welt aus der Gottheit als Abstieg und ihre Rückbeziehung auf Gott als Aufstieg erscheint. In seiner Einleitung skizziert Vollenweider, wie die humanistisch-rhetorische Bildung, die Philosophie und die christliche Religion für Synesios eine innere Einheit bilden. Philosophiegeschichtlich ist er in die Bewegung des Neuplatonismus von Plotin zu Pophyrios und den späteren Platonikern einzuordnen. „Überall kreist Synesios irgendwie um die Idee eines göttlichen Abstiegs, dem der Aufstieg der Seele korrespondiert“ (23). Vollenweider setzt sich zum Ziel, christliche Intentionen in dieser Konzeption aufzuspüren. Der vergleichende Blick auf eine ähnliche Problemlage bei den Kappadokiern, Marius Victorinus und Augustinus soll dabei zur Klärung dienen.

Der 1. Hauptteil (29–68) ist dem „Aufstieg zur Gottheit“ gewidmet, wie er in den Hymnen in Erscheinung tritt, die als Inspiration und Opfer von Synesios verstanden werden. Eine besondere Rolle spielen die Motive des äußeren Rückzuges, der inneren Reinigung und des Schweigens, ebenso aber auch die von einem göttlichen Mittler gewirkte Erlösung, ein Aspekt, den Plotin nicht kennt und der erst von seinen Schülern zu Sprache gebracht wird. Auch die Motive der Unerkennbarkeit Gottes und des Rückfalls auf dem Wege zur Transzendenz treten in diesem Zusammenhang ebenso wie bei Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos und Augustinus in Erscheinung. Während für Plotin das Eine nur erkennbar ist im Über-sich-selbst-Hin-ausgehen des Geistes, vollzieht sich für Synesios im Sohn der gottgeschenkte Aufstieg.

Dies führt zum 2. Hauptteil des Buches über „die göttliche Trias“ (69–129). Zuerst werden hier die triadischen Partien der Hymnen vorgeführt mit einem interessanten Exkurs über „Mutter heiliger Geist“. Es folgt die Darstellung der Lehre Plotins von der Noogenese, die gekennzeichnet ist sowohl von dem positiven Aspekt der göttlichen

Ausstrahlung als auch vom negativen des Abfalls von dem ursprünglich Einen. Dieses kann deshalb in doppelter Weise charakterisiert werden, nämlich durch seine absolute Transzendenz und zugleich durch die Auswirkung seiner weltdurchwaltenden Kräfte. Gottes Anwesenheit ist also immer nur uneigentlich und erweist sich vielmehr als seine Abwesenheit. Dieser zweifache Aspekt hängt wiederum zusammen mit den beiden Sichtweisen des Abstiegs und des Aufstiegs, die auf kataphatische und apophatische Weise zum Ausdruck gebracht werden. Alle Seinssphären sind transparent auf ihren göttlichen Ursprung. Noch mehr wird aber alles Seiende durch seine Negation zur letzten Quelle hin überstiegen. Im Lichte eines solchen Apophatismus zeigt sich nun aber das Eine in einer nicht mehr aufzulösenden Ambivalenz. Einerseits kann durch ihn das Eine als lichtvolle Erfüllung des Aufstiegs umschrieben werden, andererseits bleibt aber der Abgrund zu allem Seienden, das ihm gegenüber als negativ qualifiziert wird. In dem Abschnitt „Kommen des Einen in der mystischen Einung?“ (99–101), wird der Versuch dargestellt, diese Zwiespältigkeit zu überwinden. Dabei kommt Vollenweider zu dem Schluß, daß der „Gedanke einer nicht schon negativ als Abstieg zu bewertenden Relationalität des Einen, die wesensmäßige Teilhabe an ihm selbst ermöglicht“, nicht mehr in das Gesamtsystem Plotins integriert werden kann (100). Die von Vollenweider gestellte Frage, ob die gnadenhafte Erfahrung der unio mystica von Plotin nicht unzutreffend innerhalb seines Systems „als bereits in den Schatten der Noogenese getauchte Selbsterfassung des Einen“ interpretiert werde, muß unbedingt bejaht werden. Die seit je waltende Anwesenheit des Einen und seine Vergegenwärtigung durch die Noogenese sind sicherlich nur Interpretamente der mystischen Erfahrung der Ankunft des an sich selbst Teil gebenden Einen. Dabei wird man Plotin kaum den Vorwurf der Inkonsistenz machen können, denn die Spannung zwischen jedem rationalen System und mystischer Erfahrung ist grundsätzlich unauflöslich.

Die Explikation der plotinischen Noogenese durch Pophyrios als triadische Bewegung wurde erst ermöglicht durch die Trias der Chaldäischen Orakel: „Denn die Dynamis ist mit dem Vater, der Nus aber stammt von ihm her“ (Frg. 4). Der Vater wird gedeutet als das als Sein gefaßte Eine, die Dynamis auf den Hervorgang als Leben und der Nus auf die Rückwendung als Denken. Der Unterschied zwischen Plotin und Porphyrios wird in folgender Weise präzisiert: „Während Plotin das Eine so vom Nus und seinem Entstehen absetzt, daß von einer Trias gerade nicht die Rede sein kann, transponiert Porphyrios die Spannung von Jenseitigkeit und Herausgang in das Einse selbst, derart, daß dieses seine eigene Entfaltung übersteigt und zugleich in sich begreift“ (112). Nach einem Blick auf die Trias im späteren Neuplatonismus, besonders bei Proklos, wird dann die Kritik am neuplatonischen Gottesbegriff herausgearbeitet, wie sie in der im 4. Jahrhundert entwickelten christlichen Trinitätslehre enthalten ist. Dabei ist nicht in erster Linie die Frage nach der Personalhaftigkeit ausschlaggebend, „als vielmehr die ‚Personalität‘ allererst konstituierende Konzeption der Trinität als innere Bezogenheit des Seins Gottes in seinen Hypostasen“ (125). Synesios ist in seinem Verständnis der göttlichen Trias weitgehend von Porphyrios abhängig. Allerdings verlegt er das zweite und dritte Moment in die höchste Sphäre der Gottheit selbst mit einer immer stärkeren Tendenz, sie ganz vom Kosmos abzuheben „und die Negativität des Abstiegs vom Vater zum Sohn innerhalb der Trias zu eliminieren“ (128). Da der Heilige Geist ganz in den Hintergrund tritt, wird die Wurzel des Kosmos und der Seele ausschließlich im Sohn gesucht.

Im dritten Hauptteil (131–176) „Der Abstieg des Gottessohnes: Weltdurchwaltung“ entfaltet Vollenweider das spezifisch christliche Verständnis des Abstiegs, das sich aus der modifizierten Trias ergibt. Die Exegese von 8 Hymnen zeigt, daß Synesios den göttlichen Abstieg nicht nur im platonischen Sinne versteht, sondern ebenso auch als Inkarnation, als geschichtliches Ereignis, durch das der schon den Kosmos durchdringende und von allen Verderbensmächten befreiende Gottessohn epiphan wird. Diese Epiphanie Gottes auf Erden ist dadurch gekennzeichnet, daß „die neuplatonische immer größere Abwesenheit bei noch so großer Anwesenheit des Göttlichen umschlägt in seine bei aller Abwesenheit immer noch größere Anwesenheit“ (175).

Der letzte Hauptteil (177–213) ist überschrieben „Die vom Gottessohn durchwaltete

Welt“. Zum Thema der „Gegenmacht“ führt Vollenweider aus, daß angesichts eines kosmologisch-mythologischen Dualismus für Synesios diese Welt schon immer den Verderbensmächten entrissen ist und damit auch dem Griechentum mit seiner Bildung und Hochschätzung alles Irdischen ein weiter Raum gewährt wird. Alle Formen endzeitlicher Eschatologie sind für ihn allerdings unannehmbar, da Gott schon seit jeher den Kosmos mit seiner heilenden Kraft durchdringt, der als unvergänglich betrachtet werden muß. Auferstehung ist nichts anderes als der Aufstieg der Seele, die auf ihrem Weg zu Gott alle Körperlichkeit hinter sich läßt. Mit Plotin und Porphyrios sieht Synesios das Ziel aller menschlichen Wege in der Gottwerdung, in der Gotteingung (196). Das Paradigma dieses Weges ist der Gottessohn. Sein Abstieg und Aufstieg läßt die menschliche Seele aus dieser Welt zu Gott zurückfinden. — Im Schlußabschnitt über das Priesteramt des Bischofs (203 ff.) kommt Vollenweider auf die Tragik zu sprechen, die die letzte Lebensphase des Bischofs überschattet. Vergeblich suchen wir hier eine christliche Bewältigung des Leidens. Dies erstaunt um so mehr, da ja gerade die positive Wertung des Abstiegs als das christliche Proprium des Synesios angesehen werden muß. Während bei Plotin im Gefüge seiner strengen Seinslehre die Negativität des Urausgangs die absolute Transzendenz des Einen, die Differenz von Gott und Welt wahrht (216), steht bei Synesios der Abstieg des Sohnes Gottes in keinem Widerspruch zu seiner Überweltlichkeit. „Explizit oder implizit gründet solche immer größere Anwesenheit Gottes in der Welt bei noch so großer Abwesenheit, die sich paradigmatisch in Christus ereignet, in seiner trinitarischen Wesenheit“ (217). Schließlich wird so der Abstieg und Aufstieg Christi „zum positiven Antityp des von Fall und Finsternis umschatteten Seelenweges und eröffnet der Seele, Gottes Tochter, Teilhabe an dieser mehr kosmisch denn geschichtlich geschauten Bewegung“ (218).

Allerdings: Für Vollenweider bleibt diese Vision des Synesios in theologischer Hinsicht „undenkbar“, wenn sie auch im Gewand des Hymnus fasziniert (218). Dieses Urteil scheint diktiert von einem streng rationalen Systemverständnis. Die Frage ist nur: Ist ein Mann wie Synesios blind gewesen für die Unvereinbarkeit des von ihm rezipierten Neuplatonismus mit seiner christlichen Sicht der Trinität und der Ankunft des Göttlichen in unserer Welt oder hat er Spannungen und Widersprüche bewußt in Kauf genommen in der Überzeugung einer inneren Konvergenz beider Weltanschauungen? Dem Autor gebührt Dank für seine perspektivenreiche Arbeit über Synesios von Kyrene, dessen Gestalt auf dem Hintergrund der philosophischen Entwicklung und der Geschichte der Trinitätslehre durch diese Darstellung an theologischem Profil gewonnen hat. Die Fülle des verarbeiteten Materials ist eindrucksvoll, die Methode der Untersuchung ist konsequent, die Forschungsdiskussion voll ausgewertet, das Ergebnis ist der Sache gemäß differenziert, die Beurteilung notwendigerweise vom eigenen Standpunkt her auch subjektiv.

*Marburg*

*Georg Günter Blum*

Pierre Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Préface de Gilbert Dragon, Les Éditions du Cerf, Paris 1985, 443 S., kart. 199 FF

Eine interessante Erscheinung in der Geschichte der alten Kirche ist das Pilgerwesen. Wie mannigfaltig sich dieses Phänomen der altchristlichen Frömmigkeit in dem Zeitraum vom 4. bis zum 7. Jahrhundert entwickelte, zeigt das umfangreiche Werk von Pierre Maraval, das für den byzantinischen Orient den gesamten Sachverhalt eingehend darstellt. Neben den literarischen Quellen wie Itinerare, Wunderberichte und hagiographische Texte werden auch die Ergebnisse der archäologischen Forschung berücksichtigt.

Zuerst geht es dem Autor um eine Geographie der heiligen Orte des Orients. Im 1. Kapitel wird untersucht, wie diese Stätten ihre Bedeutung bekommen, zum Beispiel durch Anknüpfung an vorchristliche Traditionen, durch empirische oder auch inspirierte Lokalisierung von Ortsangaben, durch die Translation von Reliquien oder durch den Wohnsitz von heiligen Personen. Unter den Motiven, die zur Verehrung von hei-