

zuwenden möchte (dazu gehören die frühchristlichen Apologeten ebenso wie Clemens von Alexandrien, Tertullian und Bardaisan, aber auch gnostische, S. 201 ff., und heidnische Lehrer, S. 215 ff.), bedarf es klarer Abgrenzungen, zeitlich und inhaltlich. Die räumliche Abgrenzung ist im wesentlichen durch den Grad der Ausbreitung des christlichen Glaubens vorgegeben. Im Aufbau folgt der Vf. dem Vorschlag von W. Bauer (S. 7) und differenziert geographisch (Rom, Alexandrien, Karthago, Syrien u. a.). – Schwieriger ist die zeitliche Eingrenzung. Hier folgt der Vf. Adolf (von) Harnack und einem breiten Konsens der Forschung, der davon ausgeht, daß im 2. Jh. gegenüber der Urgemeinde ein „völlig neuartige(s) christliche(s) Lehrertum“ entstanden sei (S. 5). Worin dieses Neuartige besteht, wird nicht näher ausgeführt. Auf rabbinisches oder heidnisches Lehrertum wird seltensamerweise erst im letzten Teil unter der Überschrift „außerchristliche Einflüsse auf die Lehrtätigkeit und das Selbstverständnis der christlichen Lehrer“ (S. 215 ff.) eingegangen. Noch seltensamer ist der Hinweis auf die Anfänge christlichen Lehrertums, mit dem das Buch beginnt. Dort heißt es (S. 1): „Der Gründer des Christentums trat als ein Lehrer auf“. Und wer sich zunächst noch fragen sollte, wer denn dieser Gründer, dieser Religionsstifter, gewesen sei, erfährt, daß „Jesus Christus (!) das Christentum als Lehrer vermittelt“ habe. Wohl gemerkt: Daß Jesus von Nazareth als Lehrer gewirkt hat und dieses Vorbild auf die urchristlichen Lehrer, auf die der Vf. allerdings nicht weiter eingeht, prägend gewirkt hat, soll nicht bestritten werden. Nur, das „Christentum“ hat Jesus schwerlich gelehrt! (Hängt dieser *Lapsus* vielleicht damit zusammen, daß der Vf. in seiner Untersuchung die Lehrinhalte nahezu völlig übergeht und sich fast ausschließlich mit dem „realgeschichtlichen Rahmen“ des frühchristlichen Lehrertums beschäftigt?)

Das Ende seiner Darstellung bestimmt der Vf. auch mit dem Hinweis auf einen weitgehenden Konsens in der Forschung, der davon ausgeht, daß das christliche Lehrertum bis zur Mitte des 3. Jh. mit den kirchlichen Amtsträgern verschmolzen sei (S. 5 f.). Warum und wie das geschieht, liegt außerhalb des Interesses des Vf.s. Ihm genügt, daß dieser Konsens der Forschung durch seine Untersuchung bestätigt wird (S. 6). Daß es auch danach noch ‚freie‘ christliche Lehrer gab, erfährt der Leser nur ganz am Rande. Sie sind eine „Ausnahmeerscheinung“, wie Didymus der Blinde (S. 237; auf Theognost und Pierius geht der Vf. erst gar nicht ein!). Der ‚Fall‘ des Origenes, der für diese Frage besonders aufschlußreich wäre, wird leider nicht näher untersucht, weil die Lehrtätigkeit des Origenes ja bereits ins 3. Jh. gehört (vgl. S. 95 ff. – Die Annahme, daß es einen zweiten Origenes und einen zweiten Ammonius Saccas zu dieser Zeit gegeben habe, die der Vf. aufgrund älterer Forschung noch für wahrscheinlich hält [S. 98 f.], sollte möglichst bald der Vergangenheit angehören).

Zur inhaltlichen Abgrenzung des Themas heißt es (S. 2): „Die Arbeit verfolgt ein realgeschichtlich-historisches, nicht ein theologiegeschichtlich-systematisches Interesse“ – und weiter: „Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf die Bestandsaufnahme des Quellenmaterials unter Berücksichtigung seiner Beurteilung in der Forschung und macht weiterführende Überlegungen und Spekulationen als solche kenntlich. Dadurch kann zwar kein umfassendes Bild von der Lehrtätigkeit, dem Selbstverständnis und der Geschichte der frühchristlichen Lehrer entworfen werden, aber die fragmentarischen Nachrichten erlauben doch ein Nachzeichnen der Grundzüge und der grundlegenden Entwicklungslinien des frühchristlichen Lehrertums“ (S. 2 f.). Damit ist recht genau beschrieben, was der Leser erwarten darf. Hinzu kommen ein recht umfangreiches und ziemlich erschöpfendes Literaturverzeichnis und drei Indices, die das differenziert gegliederte und sorgfältig präsentierte Material erschließen helfen.

Marburg

Wolfgang A. Bienert

Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. UaLG26, de Gruyter, Berlin-New York, 1987, 192 S.

Den Lesern dieser Zeitschrift ist eine Züricher philologische Dissertation von Chr. Riedweg anzuzeigen, deren Gegenstand nicht nur in das Arbeitsfeld des klassischen Philologen, sondern gleichermaßen auch in das des Religionsgeschichtlers, des Philosphiehistorikers und des Theologen fällt. Denn das Interesse dieser der Mysteriensprache gewidmeten Untersuchung ist darauf gerichtet, 1. die Einwirkungen der My-

sterien auf drei Hauptrepräsentanten dieser Sprechweise genauer abzuklären, 2. gleichzeitig jene Einwirkungen in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung aufzuhellen, d. h. „die Metapher zurückzuübersetzen in die Wirklichkeit, von der sie genommen war“ – wie es W. Burkert, *Homo Necans* S. 277, einmal gewünscht hat – und 3. das Eigenleben der Traditionslinien der Mysterienmetaphorik ein Stück weit zu verfolgen. Die derart orientierte Arbeit steuert, auf forschungsgeschichtliche Einführungen verzichtend, sogleich auf die Sache selbst zu und gliedert sich in drei Teile: 1. Platon (S. 1–69), 2. Philon von Alexandrien (S. 70–115), 3. Klemens von Alexandrien (S. 116–161). Bibliographische Angaben und ein doppeltes Register nach Stichwörtern und Stellen schließen den Band ab (S. 162–192).

Die Disposition scheint simpel, und doch wird – um das vorwegzunehmen – die Lektüre bisweilen dadurch erschwert, daß die Erörterung eines Problems in verschiedenen Zusammenhängen und an verschiedenen Stellen erfolgt. Doch zur Sache! Im ersten Teil untersucht Vf. zwei zentrale Texte Platons: den Beitrag des Sokrates und seine Wiedergabe der Diotimarede aus dem *Symposion* (198a1–212c3) und die *Palinodie* des Sokrates aus dem *Phaidros* (244a3–257b6), während die übrigen einschlägigen Stellen (leider) nur beiläufig im Text oder in den Anmerkungen erscheinen bzw. in ein späteres Kapitel verwiesen sind. Anlässlich der Analyse der Sokrates-Diotima-Rede im *Symposion* erhebt Vf. eine zum eleusinischen Kult gehörige dreistufige Mysterieninitiation von *Katharsis*, *Paradosis* (lehrhaften Charakters) und *Epoptie*, die, ohne andere Gliederungsrastrer ausschließen zu wollen und ohne in dieser Weise ausdrücklich und vollständig namhaft gemacht zu sein, in einer untergründigen Tiefenstruktur den Duktus der philosophischen Gedankenführung vorprägen. Ihr entspreche die Abfolge von der Reinigung in der dialogischen Widerlegung Agathons, der Belehrung über den Eros durch die Priesterin Diotima und schließlich der Hinführung zur höchsten Schau des Schönen selbst. Im einzelnen stößt Vf. auf der Stufe des Lehrgesprächs auf einen assoziativen Anklang an die Mysterienlehre von der Zerreißen des Dionysos in Diotimas aitiologisch-genealogischem Mythos von Eros als einem Zwischenwesen, und er erkennt auf der Stufe der höchsten Ideenschau in den sprachlichen Wendungen für das Schauen, in der Rolle Diotimas als *Mystagogin* und einigen anderen Einzelheiten deutlich Elemente aus dem kultischen Mysterienverlauf von Eleusis wieder. Es folgt die Behandlung der *Palinodie* im *Phaidros*, zunächst mit einer allgemeinen Analyse der kompositorischen Aspekte und thematischen Motive, um sodann auf die mysterienkultischen Anteile dieser Rede einschließlich der kultisch-religiösen Begriffe einzugehen. Einige dort erwähnte Dinge, wie Weihen, die in Zusammenhang mit dem heilungskräftigen Wahnsinn stehen, Ekstasen, Enthusiasmus und jenseitige Erinnerungen, weisen auf bakchisch-dionysische Mysterien; aber der ganze Umkreis der Beschreibung der höchsten Schau gehört wieder nach Eleusis. Des näheren bringt Vf. die besondere Bedeutung, die der Lichtglanz bei der Ideenschau spielt, mit realen Kultvorgängen in Beziehung, wo auf dem Höhepunkt der *Epoptie* des *Anaktorons* geöffnet wurde und unter gezieltem Einsatz von Lichteffekten plötzlich die heiligen Gegenstände und – aus *Phaidr* 254b6 erschlossen – auch Götterstatuen in hellem Glanz sichtbar wurden. Ebenso hält Vf. in der Darstellung des göttlichen Reigens u. a. Einflüsse des herbstlichen Festzuges von Athen nach Eleusis und Nachwirkungen der mit den Mysterien verbundenen Tänze für möglich. Und nicht zuletzt hat Vf. zufolge die Beschreibung des Erschauerns und der Verehrung, in welches beides der Liebhaber angesichts der Schönheit fällt, ihr Vorbild in dem affektiv gefühlsmäßigen Erleben des Mysterienrituals. Als Ergebnis dieser z. T. minutiös aus den Quellen belegten Untersuchung stellt sich mithin heraus, daß Platon über eine äußerliche Metaphorik hinaus sich die Mysterienatmosphäre für seine philosophische Intention dichterisch zunutze gemacht hat und zu einer konsequenten Verbindung und Überlagerung der mysterienkultischen und der philosophischen Ebene gelangt ist (vgl. S. 69.29). In dieser Richtung hätte die Interpretation zweifellos noch weitergeführt werden können. Was heißt es denn im Blick auf das platonische Philosophieren und besonders im Blick auf dessen höchsten Gegenstand, daß Platon „in eigener Sache ... Dichtung und kultische Realität so eng ineinander(webt), daß das eine vom anderen nicht immer leicht zu trennen ist“ (S. 1)? Aber es ist vielleicht nicht überflüssig zu betonen, daß auch eine engere Zielsetzung, wie sie hier vorliegt, ihr eigenes Recht hat, zeigt sie doch – was eine vordringliche Aufgabe allgemein wäre – an einem Themenkreis bis ins Detail, wie von Platon

dialektische Wissenschaft und religiöse Erfahrung zum einheitlichen Ausdruck gebracht werden.

Indessen sind an einem Punkt auch kritische Bedenken geltend zu machen, und sie betreffen Vf.s Ausführungen zu jenem dreistufigen Mysteriengang von Katharsis, Paradosis und Epoptie. Bekanntlich unterschied der Festkalender zwischen den kleinen und den großen Mysterien, die jeweils mit Reinigungszeremonien verbunden waren. Auch ist bekannt, daß ursprünglich $\mu\eta\eta\sigma\iota\varsigma$ und $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$ nicht identisch waren und daß davon wiederum die Epoptie als letzte Stufe abgehoben war. Wie sich diese verschiedenen Begehungen einander zuordneten und welche Bedeutung dabei ggf. einer lehrmäßigen Unterweisung zukam, ist nicht leicht auszumachen, und im Hinblick auf diese Fragen wäre ein Referat der Forschungslage von großem Wert gewesen. Jedenfalls scheint die eigenständig vorgetragene Rekonstruktion des Vf.s nicht ohne Probleme zu sein. Seine Hauptstützen sind zwei gleich noch zu nennende Stellen bei Klemens von Alexandrien und Theon von Smyrna sowie ein Fragment des Aristoteles, das in doppelter Brechung bei Synesios und Psellos vorliegt und das gewöhnlich, aber ohne absolute Sicherheit der Schrift „De philosophia“ zugewiesen wird (Fig. 15 Ross). Die Interpretation dieses Stückes ist, was Vf. nicht mitteilt, lebhaft umstritten. Dabei geht es im wesentlichen um die Frage, wie das Fragment abzugrenzen ist und ob der Kontext bei Synesios bzw. Psellos zur Ermittlung der authentischen Aussage des Aristoteles verwertet werden darf oder nicht. Um en passant auch einige Namen zu nennen, so stehen sich J. Croissant (von Vf. allein angeführt), H. Dörrie, M. Untersteiner und U. von Wilamowitz-Moellendorf, W. Theiler, K. Treu gegenüber. Man wird gut daran tun, sich in dieser Frage nur für ein Minimum zu entscheiden. Synesios und Psellos haben das Diktum mit Gewißheit nur aus zweiter Hand kennengelernt, waren doch die exoterischen Schriften des Aristoteles schon zu Beginn des Neuplatonismus verschollen (vgl. O. Gigon, in: Aristotelis Opera, rec. I. Bekker². Vol. 3, ed. O. Gigon, S. 209). Und sachlich hat W. Theiler, ByZ 34 1934, S. 76 f, nachgewiesen, „wie gänzlich neuplatonisch hier alles gedacht ist“. Als ursprünglicher Kern wird sich also wohl nur festhalten lassen, daß bei Aristoteles die eleusinischen Mysterien lediglich zum Vergleich dienen für überwältigende, nicht durch rationale Betätigung hervorgerufene Eindrücke, wie eben der Geweihte nicht durch $\mu\alpha\theta\epsilon\iota\nu$, sondern durch $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ innerlich erschüttert oder erbaut werden sollte. In diesem Licht besehen, sagt das Fragment im Gegensatz zu der Annahme des Vf.s über einen an zweiter Stelle erfolgenden Weiegrad einer lehrhaften Instruktion nichts aus, und wenn eine solche auf anderem Wege zu erschließen ist, dann ergibt es allenfalls, daß Aristoteles dieser keine Bedeutung für das Mysterienerlebnis zubilligt hat. Die beiden anderen Hauptbelege des Vf.s sind Klemens, Stromata V 70,7 ff. und Theon, Expositio, p. 14 (H.). Freilich steht diesen Texten das Zeichen der sekundären Systematisierung an der Stirn geschrieben, und Vf. weist an späterer Stelle selbst überzeugend nach, daß hier die akademisch-aristotelische Tradition bereits auf die Mysteriendarstellung eingewirkt hat (S. 123–130). Deshalb dürften m. E. diese übrigens auch in sich nicht durchweg klaren Angaben nur mit äußerster Zurückhaltung und Vorsicht für die Erhellung der institutionell kultischen Mysterieninitiation herangezogen werden. Das soll nicht heißen, daß eine irgendwie geartete mündliche Belehrung über die Mysterien gänzlich in Abrede gestellt werden müsse. In anderem Zusammenhang deutet Vf. darauf hin, daß Angehörige der Adels-geschlechter der Eumolpiden und Keryken zu gewissen persönlichen Auskünften jederzeit (!) bereit standen, während die Aufgabe der Mystagogen wohl vor allem darin lag, ihren Mysteren ein geordnetes Verhalten bei der Festprozession und im Heiligtum zu weisen (S. 73.59). Darüber hinaus darf man davon ausgehen, daß der Hierophant seine heiligen Handlungen im Telesterion mit rituellen Formeln in gehobener Stimme begleitete, aus denen sich ebenfalls Erklärungen für das Mysteriengeschehen ergaben. Heilige Logoi und Gebete mögen auch dazu beigetragen haben. Aber aufs ganze scheint mir die vom Vf. bereitgestellte wirklich tragfähige Basis zu schmal zu sein, um die Annahme einer festen dreistufigen Abfolge von Katharsis, Paradosis und Epoptie für die institutionell kultische Mysterieninitiation zu rechtfertigen.

Im zweiten, Philon gewidmeten Teil bespricht Vf. die „in der Konzentration (der Mysterienterminologie bei Philon) völlig singuläre“ (S. 77) Stelle De cherubim 40–50, sowie fünf weitere Passagen, unter ihnen auch De specialibus legibus I 319–323, wo Philon sich mit den heidnischen Mysterienreligionen auseinandersetzt. Daran schließt

sich in tabellarischer Form ein „lexikalisch-kritischer Überblick“ über das Vorkommen der Begriffe *μυστήριον*, *τελετή* und der damit stammverwandten Wörter an. Das soweit zu gewinnende Resultat läßt sich dahingehend resümieren, daß Philon einerseits gegen die realen heidnischen Mysterienkulte polemisiert, daß er aber andererseits die Mysteriensprache in solchem Maße metaphorisch versteht, daß ihm ihre positive Aufnahme und Verwendung keine Anstöße bereitet. Mit diesem Befund ist auch gegeben, daß Vf. die von J. Pascher bzw. von E. R. Goodenough aufgestellte These, Philon bezeuge eine reale Umformung des Judentums in einen jüdisch-hellenistischen Mysterienkult (vgl. dazu jetzt auch G. Lease, *Jewish Mystery Cults since Goodenough*, ANRW II 20.2 S. 858–880), mit Recht ablehnt. Vf. zufolge erlangte Philon, der in keinen Mysterienkult eingeweiht war, die Kenntnis der Mysteriensprache auf dem Wege der literarisch-rhetorischen Bildungstradition, die sich teils von Platon, teils aus hellenistischer Mythenallegorese herleitete. Lediglich an jener singulären Stelle ist außerdem mit den Formen der *πρόρρησις* und des doppelgliedrigen Appells an die Arkandisziplin der Hintergrund echten Mysterienrituals erhalten geblieben. Ist für Philon demnach das Mysterienvokabular ein „rhetorisch-stilistisches Mittel, um an Feierlichkeit und ‚Tiefe‘ im sprachlichen Ausdruck zu gewinnen“ (S. 115), so setzt er dieses vorzüglich zur Bezeichnung der allegorischen Bibelauslegung und zur Beschreibung „für die höchste metaphysische Erfahrung“ (S. 105) ein. Man wird diesen Ausführungen des Vf.s gerne zustimmen, aber in Erinnerung behalten, daß das Material etwa in Hinblick auf die Lichtmetaphorik und den kontemplativen Aufschwung oder auf die bakchisch-dionysischen Elemente wie den Enthusiasmus und die Ekstase nicht erschöpfend ausgebreitet ist.

Der abschließende dritte Teil, der sich mit Klemens beschäftigt, wartet mit einer schönen Beobachtung auf. M. E. ist Vf. der Nachweis gelungen, daß Klemens in *Protreptikos* 12–21,1 auf eine Abhandlung *περί μυστηρίων* eines athenischen Autors der hellenistischen Zeit zurückgreift, wo verschiedene Mysterienkulte offenbar in alphabetischer Reihenfolge besprochen waren. Nur in den rahmenden Sätzen drückt er dem Stoff seinen eigenen, kritischen Stempel auf, während er ansonsten der Vorlage recht genau und zuverlässig folgt. Mit dieser Erkenntnis entfällt eine früher häufiger geäußerte Vermutung, Klemens sei vor seiner Bekehrung zum Christentum in heidnische Mysterien eingeweiht gewesen und verfüge von daher über direkte, persönliche Kenntnisse. Charakteristisch sind vielmehr nach Ausweis des Vf.s für seine Mysterienaussagen zwei literarische Traditionslinien des metaphorischen Gebrauchs, bezeichnend einerseits die in der Nachfolge Philons stehende allegorisch-symbolische Bibel-exegese und die christologische Typologie – hier nähert sich der Begriff *μυστήριον* der Bedeutung „Geheimnis“ an – und andererseits das stärker auf platonisch-philosophischer Grundlage basierende Konzept eines christlich-philosophischen Lernprozesses. In diesem Programm, wo alle wichtigen Themenkreise wie die Zuordnung von Glaube und Gnosis, das Problem der Schriftlichkeit, die Esoterik u. a. zusammenfließen, ist der dreistufige Aufstieg von der moralisch und intellektuell verstandenen Reinigung über die Belehrung zur Höchststufe der Schau Gottes eng nach dem bereits traditionellen Vergleich des philosophischen Entwicklungsganges mit einer dreistufigen Mysterieneinweihung durchgeführt. Vf. kann im Hinblick auf den Dreischritt als von einer Grundstruktur in Klemens’ Denken sprechen, doch sollten m. E. mit Klemens, der eine „*unio mystica*“ nicht kennt, die mittelalterlichen „*via purgativa, illuminativa und unitiva*“ (so S. 142) nicht zusammengestellt werden. Daß übrigens bei Justin, wie Vf. in einem Exkurs zutreffend beobachtet, die platonische Traditionslinie der Mysterienmetaphorik nicht begegnet, hat nichts mit einer negativen Einschätzung der Philosophie zu tun, sondern hängt damit zusammen, daß ihm die kontemplative Erhebung zum intelligiblen Bereich noch fremd ist. Bleibt soweit noch unbeantwortet, was diesen sprachlichen Umsetzungsvorgang vom Grunde her ermöglicht hat, so könnte Aufschluß der letzte Teil geben, wo Vf. philologische Beobachtungen zu dem fulminanten Schlußaufruf des *Protreptikos* 118 ff. sammelt. Ohne die platonischen Elemente zu übergehen, weist er auf das dichte Netz von Reminiscenzen an bakchisch-dionysische Mysterien, die in Anlehnung an Euripides’ Bakchen vorgetragen, auch auf das Einleitungskapitel zurückgreifen und in einem großen Bogen die Mahnrede zu einem literarisch geschlossenen Ganzen abzurunden helfen. Aber das alles will explizit nur bildhafte Einkleidung sein für die Heilsdaten des Christentums, die ihrerseits selbst im

Gegensatz zu dem heidnischen Mysterientrug als die wahrhaft heiligen Mysterien des Logos bezeichnet werden. So stellt sich die entscheidende, aber von Vf. offenbar nicht als solche empfundene Frage, was in Klemens' Augen den Mysteriumsscharakter des Christentums ausmacht bzw. begründet. Daß im Protreptikos der Akzent des Sprachgebrauchs anders und grundsätzlicher angesetzt ist, haben schon H.G. Marsh, *JThS* 37 1936, S.69f., und H.Steneker, *ΠΕΙΘΟΥΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ*, S. 142 ff., nachgewiesen, bleibt aber von Vf. unbeachtet. Alle jene Motive, die sich dem dreistufigen Fortschritt des Gnostikers zuordnen, sind hier in den Hintergrund gedrängt und spielen keine Rolle (entgegen S. 143 auch nicht in Protr.10,2 f.). Auch der Symbolismus kann nicht das Ausschlaggebende sein, und das gleiche gilt von der Wiederbelebung des ursprünglichen kultischen Sinnes, die Vf. mit Recht nur vereinzelt konstatiert. Aber es gibt eine Reihe von Anzeichen, die darauf hindeuten, daß die Mysterienterminologie bei Klemens in erster Linie und grundlegend auf den göttlichen Ursprung und das übernatürliche Wesen des in der christlichen Religion angebotenen Heils abhebt. Dieser Begriffsgehalt ist gewiß nicht ohne die apokalyptische Traditionslinie des Wortes und ihre Aktualisierung im Kerygma zu verstehen. Aber es ließe sich auch zeigen, wie dadurch das platonische Gefüge dank der vom Logos ausgehenden Bewegung eine neue Orientierung gewinnt.

Berlin

Dieter Wyrwa

Theresia Heither O. S. B., *Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief* (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 16), Böhlau Verlag Köln, Wien, 1990, XI+330 S.

Vfin, die soeben in der neuen Reihe „Fontes Christiani“ den ersten Teil des Römerbrief-Kommentars des Origenes mit ausführlicher Einleitung und mit deutscher Übersetzung veröffentlicht hat, legt hier ihre bei Ernst Dassmann in Bonn erarbeitete Dissertation vor. Sie versteht ihre Untersuchung als Teil der umfassenden Frage nach der Paulusrezeption im 3. Jahrhundert. Sie will dabei so vorgehen, daß sie nicht zuerst paulinische Theologie inhaltlich bestimmt und dann danach fragt, ob ein antiker Autor – in diesem Fall also Origenes – Paulus ebenso gesehen hat; vielmehr meint sie, es komme darauf an, die origenistische Paulusrezeption aus sich heraus darzustellen. Das ist methodisch m. E. richtig – ob Vfin tatsächlich so verfährt, ist eine andere Frage (s. u.). Als Grundlage wählt sie den ältesten erhaltenen Paulus-Kommentar, der, wenn auch in Rufins lateinischer Übersetzung verkürzt, vollständig überliefert ist (der Kommentar entstand um 243/244). Vfin will herausarbeiten, „wie Origenes die Person des Paulus und dessen Theologie im Römerbrief versteht“ (S. 5), ohne damit zugleich den Kommentar des Origenes ihrerseits vollständig zu kommentieren.

Das Buch ist nach der Einführung in sechs Kapitel gegliedert: Zunächst stellt Vfin den Stand der Erforschung des RömCom des Origenes einschließlich des relativ komplizierten Überlieferungsbefundes dar (S. 7–28); dann folgt eine Interpretation des im RömCom sichtbar werdenden Paulusbildes (S. 29–56) und eine Übersicht über das Gesamtverständnis des Röm bei Origenes (S. 57–83). In den beiden umfangreichen Kapiteln 4 (S. 84–150) und 5 (S. 151–265) werden ausgewählte Kommentar-Abschnitte (die Auslegung von Röm 3,1–4; 3,29 f.; 5,12–14; 7,1–6; 11,25–27; dazu eine knappe systematisierende Zusammenfassung) und das origenistische Verständnis der Lehre des Paulus (z. B. seine Deutung des Judentums, das Verständnis der Sünde, des Glaubens usw.) analysiert. Den Schlußteil (S. 266–299) bildet eine systematische Zusammenfassung des Paulusverständnisses des Origenes mit der Feststellung, daß „Origenes ein in sich schlüssiges und zusammenhängendes Verständnis des Römerbriefes bietet, das auf jeden Fall in der exegetischen Forschung berücksichtigt werden sollte“ (S. 279). Es folgen das Literaturverzeichnis und Register (Namen und Sachen, Bibel- und Origenes-Stellen).

Der Römerbrief ist für Origenes diejenige Schrift, mit der Paulus den Gipfel der Vollkommenheit erreicht hat. Die besondere Autorität des Apostels zeige sich u. a. in der Art seiner Verwendung des Alten Testaments: Paulus kann, ebenso wie es Christus tat, „mit großer Souveränität das Wort Gottes deuten, es sogar ändern und umformen“