

Rezensionen/Reviews

1. Editionen und Übersetzungen patristischer Texte

Jean-Marc Prieur, *Das Kreuz in der christlichen Literatur der Antike*, Traditio Christiana 14, Bern (Peter Lang) 2006, XLIV + 233 S., ISBN 978-3-03910-488-8, € 73,80.

Wer vom Kreuz redet, redet nicht von etwas Nebensächlichem in der christlichen Theologie. Schon sehr früh war das Kreuz Gegenstand theologischer Rede und des Nachdenkens, ja, man kann geradezu sagen, dass das *skandalon* des Kreuzes bei den frühen Christen Quelle und Motor war, um überhaupt so etwas wie Theologie, also Reflexion des Glaubens, zu entwickeln. Wer sich in Zukunft mit dieser Reflexion befassen will, mit dem Nachdenken der ersten Christengenerationen über das Kreuz, ist gut beraten, wenn er die Quellensammlung von Jean-Marc Prieur zur Hand nimmt. Dort findet er die einschlägigen Texte in kompetenter Auswahl, mit deutschen Übersetzungen und ein paar (allerdings sehr wenigen) erläuternden Anmerkungen. Wie bei anderen TC-Bänden auch sollte er freilich wissen, dass der vorliegende Band nur die Zeit der vornizänischen Kirche abdeckt. Er endet mit Laktanz. Das ist eine sinnvolle Abgrenzung, denn mit Konstantin und Euseb kommt tatsächlich ein ganz neue Note ins Spiel. Wie in anderen Bereichen auch wird im vierten Jahrhundert einerseits eine stärkere Egalisierung der Theologie stattfinden (Etablierung von Standards der Orthodoxie), doch andererseits wird die Funktionalisierung des Kreuzes als militärisches Siegeszeichen durch die imperiale Propaganda Konstantins auch eine wirklich neue Facette bringen.

Dass dies alles ausgeklammert bleibt, ist, wie gesagt, sicherlich sinnvoll – die vornizänische Theologie ist auch so reich und vielgestaltig genug –, doch wäre es vielleicht gut gewesen, den Leser darüber von Anfang an besser zu informieren (wie etwa im Titel des TC-Bandes über die Taufe geschehen¹). Dass die im Titel genannte „Antike“ die Spätantike (wie immer sie definiert werden mag) nicht mehr enthält, ist nicht notwendigerweise selbsterklärend.

Neben den Texten findet der Leser eine Einleitung, die den Kreis der ausgewählten Texte abschreiten und zu einem Gesamtbild zusammenführen möchte. Es ist wohlthuend, dass dabei nicht *die eine* frühchristliche Theologie des Kreuzes etabliert werden soll, sondern der Verschiedenheit der Ansätze und Gedanken Rechnung getragen wird. Wenn freilich zum Schluss drei Haupttypen unterschieden werden, nämlich ein gnostischer, der das Kreuz leugnet, ein triumphalistischer, der das Kreuz „schönredet“ und ein „paulinischer“, der es gerade als Skandal ernst nimmt und zum Motor der Theologie macht (S. XXXIXf.) – wenn die Gewichtungen und Akzente so gesetzt werden, dann wird auch ein Stück des Eigeninteresses und des eigenen Hintergrundes des Verfassers deutlich, denn von Paulus zu Luther und Calvin ist es hier auf einmal nicht mehr sehr weit. Auch dies ist kein Nachteil, hätte aber vielleicht ebenfalls in etwas höherem Maße explizit gemacht werden können.

Das Buch ist ursprünglich in französischer Sprache abgefasst (erschieden ebenfalls Bern 2006); leider kann man die deutsche Übersetzung von Ellen Pagnamenta nicht loben. Neben diversen ungelungenen Ausdrücken, mitunter auch grammatischen Fehlern (*der* Traktat, S. XXX; *die* Epitome, S. XXVI; *das* Corpus, S. XXVI), begegnen auch sinnentstellende oder zumindest stark sinnstörende Übertragungen (etwa wiederholt die mangelnde Differenzierung zwischen „real“ und „reell“, zwischen „original“ und „originell“, auch Missgriffe wie „verleumden“ statt „leugnen“, S. XXXIX). Im Grunde

¹ Ch. Munier, *Die Taufe in der Alten Kirche (1.-3. Jahrhundert)*, TC 9, Bern 1994.

ist auch der deutsche Leser gut beraten, wenn er mit dem französischen Originaltext arbeitet, zumal dort der Text in schlichter und klarer Sprache abgefasst ist. Besser gelungen sind die Übersetzungen aus den Originalsprachen: offenbar zumeist eigens angefertigte Neuübersetzungen. Sie sind tendenziell oft etwas sehr wörtlich, doch insgesamt gut lesbar und akkurat.

Die originalsprachlichen Texte selbst werden – wo immer möglich – nach kritischen Editionen wiedergegeben, doch ohne die dortigen Apparate. In fast allen Fällen wird die beste verfügbare Edition verwendet, so dass der Leser verlässliche Texte vor Augen hat, für die er wirklich nur dann die jeweiligen Editionen zusätzlich zur Hand nehmen muss, wenn er Details vertiefen möchte. Gern greift der Herausgeber in die reiche Schatzkiste der „Sources chrétiennes“. Das ist häufig eine gute Wahl (etwa bei Justins Apologie, jetzt zu zitieren nach Munier²), doch in einigen wenigen Fällen könnte die Entscheidung auch anders ausfallen (etwa bei Klemens von Alexandrien, prot. und str., wo nach wie vor am besten die GCS-Ausgabe von Stählin [Früchtel, Treu] verwendet wird³). Bei Hippolyts Danielkommentar (Nr. 149f.) wäre jetzt die GCS-Ausgabe von Marcel Richard⁴ zu verwenden gewesen. Nicht ganz nachvollziehbar ist es, warum einige orientalische Texte das Original in photomechanischer Wiedergabe bieten (etwa Nr. 51 oder 69-83), die meisten hingegen nicht.

Im Literaturverzeichnis wäre das Werk Stefan Heids nachzutragen⁵. Es setzt mit einem längeren Kapitel zu Justin ein und wäre für das vorliegende Thema durchaus einschlägig gewesen. Im Übrigen will die Literaturliste keine umfassende Bibliographie zum Thema „Kreuz“ sein, sondern nur grundlegende Forschungsbeiträge nennen.

Zur Beurteilung der Auswahl der Texte ist es wichtig, eine Bemerkung zu Beginn der Einleitung zu berücksichtigen: Es sollen nur Texte abgedruckt werden, die das Kreuz *sensu stricto* besprechen, also nicht Texte allgemein über den Tod Jesu oder über den Gesamtverlauf der Kreuzigung (S. XI). Diese Differenzierung wird leicht missachtet, und der Leser tut gut daran, sie präsent zu halten. Ebenso wird hier nicht diskutiert oder durch Texte dokumentiert, welche äußere Form das Kreuz hatte und welche Rolle die Kreuzigungsstrafe in der antiken Welt generell, also auch außerhalb des Christentums spielte. Die Qualität des Buches sollte jedoch nicht an dem gemessen werden, was es *nicht* bringt und bringen will, sondern an dem, was es sein möchte: eine zuverlässige und umfassende Textsammlung zum christlichen Kreuz in den ersten drei Jahrhunderten. Dafür sei es warm empfohlen.

Martin Wallraff, Basel
martin.wallraff@unibas.ch

Denis Minns/Paul Parvis (eds.), *Justin. Philosopher and Martyr: Apologies. Edited with a commentary on the text*, Oxford Early Christian Texts, Oxford/New York (Oxford University Press) 2009, X + 346 S., ISBN 978-0-19-954250-5, US\$ 170,-.

Die Handschrift Parisinus graecus 450 (A) stellt den einzigen eigenständigen Textzeugen dar, in welchem der gesamte uns bekannte Text der Apologien Justins (1 apol. und 2 apol.) erhalten ist. In der Geschichte der Textedition wurden immer wieder substantielle

² Ch. Munier (éd.), Justin: Apologie pour les Chrétiens, SC 507, Paris 2006.

³ O. Stählin/U. Treu (Hgg.), Clemens Alexandrinus, Protrepticus und Paedagogus, GCS Clem. Al. I, Berlin ³1972; O. Stählin/L. Früchtel/U. Treu (Hgg.), Clemens Alexandrinus, Stromata: Buch I-VI, GCS Clem. Al. II, Berlin ⁴1985; O. Stählin/L. Früchtel (Hgg.), Clemens Alexandrinus, Stromata: Buch VII und VIII, GCS Clem. Al. III, Berlin ²1970.

⁴ G.N. Bonwetsch/M. Richard (Hgg.), Hippolyt. Werke I/1: Kommentar zu Daniel, GCS N.F. 7, Berlin ²2000.

⁵ S. Heid, Kreuz – Jerusalem – Kosmos, Aspekte frühchristlicher Staurologie, JbAC.E 31, Münster 2001.

Anfragen an der Zuverlässigkeit laut, mit welcher diese Handschrift den ursprünglichen Text Justins wiedergibt. Zuletzt hat sich zwar C. Munier mit seiner Textausgabe für die Sources Chrétiennes noch einmal dafür eingesetzt, dem Manuskript trotz der gebotenen Vorsicht grundsätzlich Vertrauen zu schenken⁶. Dennoch hat die Edition M. Marcovichs, welcher dem Parisinus Graecus 450 zahlreiche Lücken, Schreibfehler und Glossen zuschreibt, unter den Justininterpreten großen Widerhall gefunden⁷. Diese Ausgabe mit ihren häufigen Textemendationen ist aber wiederum andauernder Kritik ausgesetzt, weniger wegen des Hangs zum Emendieren als solchem als vielmehr aufgrund des Charakters vieler Emendationen: Marcovichs Textveränderungen sind oft stilistischer Natur und anhand der überlieferten Textbasis kaum begründbar. Vor diesem editionsgeschichtlichen Hintergrund ist die erneute kritische Ausgabe der Apologien Justins durch D. Minns und P. Parvis sehr zu begrüßen, zumal die Herausgeber ihr Unterfangen ausdrücklich in diesen Horizont stellen.

Das Buch der beiden Herausgeber stellt, wie diese im Vorwort betonen, ein Gemeinschaftswerk dar und ist die Frucht langjähriger Beschäftigung mit dem Text Justins. Es macht einen ausgezeichneten Gesamteindruck: Dem Format der renommierten Reihe „Oxford Early Christian Texts“ entsprechend, folgt auf eine ausführliche Einleitung die Textedition, der eine Übersetzung ins Englische zur Seite gestellt ist und die mit einer Vielzahl kommentierender Anmerkungen versehen ist. Ausführliche Bibliographie und Register runden das Werk ab. Die Einleitung befasst sich in der nötigen Detailliertheit und zugleich in der gebotenen Knappheit mit der Text- und Editionsgeschichte der Apologien, mit der Person Justins und seinem Werk, sowie schließlich mit dem sozialen Umfeld und dem schriftstellerischen wie denkerischen Profil Justins. Zwei kritische Anmerkungen sind angezeigt im Blick auf die Behandlung einleitungswissenschaftlicher Fragen zu den Apologien: 1) Die Ausführungen zu den Adressaten der Texte beschreiben zwar sehr akribisch die namentlich angesprochenen Personen, stellen aber nicht die Frage nach den intendierten Adressaten, also nach dem Publikum, das Justin vermittelt der namentlich Genannten und jenseits ihrer erreichen will – gerade diese Frage ist doch Gegenstand lebhafter Diskussionen zur frühchristlichen Apologetik. 2) Die Darstellung der Gliederung der Apologien könnte transparenter sein. Die Herausgeber attestieren zumindest der ersten Apologie einen logischen Aufbau. Da die Stringenz der Gedankenfolge in den Apologien aber umstritten ist, hätte das Ineinandergreifen der verschiedenen Textabschnitte genauer dargelegt werden sollen. Auf diese Weise hätten auch mutmaßliche Textlücken, wie sie von den Herausgebern mehrfach postuliert werden, besser begründet werden können: Denn die Annahme solcher Lücken setzt voraus, dass die Struktur der Gedanken, deren Unterbrechung man vermutet, zunächst klar erkannt wird.

Das besondere Augenmerk der Einleitung wie des gesamten Bandes gilt der Rekonstruktion des Textes, den Justin verfasst hat. Dieses Rekonstruktionsstreben verleiht dem Buch eine beeindruckende Geschlossenheit: Die Einleitung stellt die textkritischen Probleme und ihre Lösungsansätze vor, die der Gestalt der vorliegenden Edition zugrunde liegen. Der Apparat zum Text gibt in minutiöser Weise Rechenschaft über die Textentscheidungen und ihre Alternativen. Die umfangreichen Anmerkungen zum Text schließlich widmen sich in erster Linie der Aufgabe, die Entscheidungen im Detail zu begründen. Die Grundthese der Editoren zu Handschrift A – die beiden anderen Textzeugen, B (Claromontanus 82/Philippicus 3081) und C (Ottonianus 274), spielen für die Textkonstitution insofern eine völlig untergeordnete Rolle, als sie gemäß der Analyse der Herausgeber beide von Manuskript A abhängig sind – lautet: Die Handschrift ist selbst das Resultat des geschickten Strebens, einen sehr lücken- und schadhafte Text

⁶ Ch. Munier (éd.), Justin: Apologie pour les chrétiens, SC 507, Paris 2006.

⁷ M. Marcovich (Hg.), Iustini Martyris Apologiae pro Christianis, PTS 38, Berlin/New York 1994.

so zu korrigieren, dass er als sinnvolle Einheit erscheint. Das Manuskript enthalte also selber mannigfache Veränderungen des ursprünglichen Textes und verberge unter der relativ glatten Oberfläche schwere Korruptelen. Die Herausgeber sehen folglich ihre Aufgabe darin, den überlieferten Text einer rigorosen Kritik zu unterziehen und den ursprünglichen Text wieder herzustellen. Für die viel diskutierte Frage, ob die als zwei Apologien überlieferten Texte auch ursprünglich zwei separate Texte darstellten oder eben nicht, kommen die Editoren zu folgendem Ergebnis: Die erste Apologie stelle einen kompletten – und ungewöhnlich ausführlichen – „*libellus*“ dar: eine zur Veröffentlichung bestimmte Petition an den Kaiser, in welcher dieser gebeten wird, die Christen nicht allein wegen ihres Christennamens zu verurteilen, sondern ihren Taten auf den Grund zu gehen. Weniger klar hingegen sei der Charakter der zweiten Apologie. Die Herausgeber schlagen zwei Möglichkeiten vor: 2 apol. sei entweder ursprünglich eine Begleitrede zu 1 apol. gewesen, die den Zweck gehabt habe, 1 apol. zur Geltung zu verhelfen. Oder 2 apol. sei eine Zusammenstellung unverbundener Fragmente, eine Art Materialsammlung, aus der 1 apol. schon geschöpft habe, die wiederum die Gedanken aus 1 apol. auch weitergeführt habe, und die eine gewisse Zeit nach 1 apol. veröffentlicht worden sei. Minns und Parvis favorisieren die letztgenannte Deutung und visieren in diesem Zusammenhang eine radikale Umstellung der beiden Kapitel an, die in der Textfolge der Handschrift 2 apol. abschließen, die also herkömmlich als 2 apol. 14-15 gezählt werden. Diese beiden Kapitel seien ans Ende von 1 apol., also hinter 1 apol. 68, zu stellen (als 1 apol. 69-70). Der Charakter der ersten Apologie als *libellus* trete durch diese Vervollständigung noch deutlicher zutage.

Grundsätzlich überzeugt die kritische Herangehensweise der Herausgeber an Handschrift A, und die Eingriffe in den Text werden jeweils eingehend begründet. Allerdings fordert das Ausmaß der Textveränderungen Widerspruch geradezu heraus. Viele Emendationen erscheinen nicht notwendig. Hierfür sei nur ein Beispiel genannt: In 1 apol. 12,1 belegt die Handschrift die Textfassung „δοξάζομεν, ὡς λαθεῖν θεὸν κακοεργὸν ἢ πλεονέκτην ἢ ἐπίβουλον ἢ ἐνάρετον ἀδύνατον εἶναι καὶ ἕκαστον ἐπ’ αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίαν κατ’ ἀξίαν τῶν πράξεων πορεύεσθαι“ (Übersetzung bei Minns/Parvis: „... we think that it is impossible for one who does evil, or is grasping, or a schemer, or is virtuous, to escape God’s notice and that each goes to eternal punishment or salvation just as his actions deserve.“). Die Editoren tilgen ἢ ἐνάρετον („or is virtuous“). Sicher wirkt die Nennung des Tugendhaften nach dem dreimaligen Hinweis auf verschiedene Übeltäter etwas holprig. Aber die mangelnde Glätte im Redefluss berechtigt m.E. noch nicht dazu, das störende Element einfach zu tilgen, zumal die Doppelheit von tugendlos und tugendhaft Handelnden genau der alternativen Konsequenz des Handelns, der ewigen Strafe oder dem ewigen Heil, entspricht, die im Fortgang des Satzes genannt wird. Hier dürfte es näher liegen, Justin einen etwas unebenen Stil zu unterstellen, als mit den Editoren anzunehmen, dass ἢ ἐνάρετον nachträglich eingefügt worden sei durch einen Schreiber, dem angesichts des doppelten Ausgangs des Gerichts die Nennung des Tugendhaften fehlte. An Stellen wie dieser offenbart sich die Problematik des Versuchs, Justins Sprache besser kennen zu wollen als die Handschrift, die diese Sprache als einzige überliefert – zumal der Gesamtumfang der Schriften Justins, denen die sprachlichen Eigenheiten des Schriftstellers zu entnehmen sind, begrenzt bleibt (als authentisches Werk ist außer den Apologien lediglich der Dialog mit dem Juden Trypho überliefert). Es erscheint fraglich, ob Textänderungen berechtigt sind, solange der überlieferte Text keine offensichtlichen Korruptelen enthält. Wie bei der zitierten Passage lassen die Emendationen der Herausgeber häufig die Grundannahme erkennen, dass Justin überaus stringent und flüssig argumentiert und schreibt. Anhand des kritisch zu bewertenden Manuskripts lässt sich aber kaum erhellen, wie glatt Justins Darlegungen ursprünglich waren. Auch die Textumstellung von 2 apol. 14-15 ans Ende von 1 apol. lässt sich als Teil des Versuchs verstehen, 1 apol. als möglichst rundes Gesamtwerk wieder herzustellen. Die Argumentation für diese Umstellung – welche auch

von den Editoren nur als, wenn auch favorisierte, Möglichkeit benannt wird – ist in sich stimmig: Die Herausgeber erschließen, dass im Zuge der Textüberlieferung eine Handschrift, die A als Grundlage diente, Blätter verloren haben muss und dass 2 apol. 14-15 vom Umfang her ziemlich exakt einen folio dieser Handschrift gefüllt hätte. Da 2 apol. 14-15 den perfekten Abschluss für den *libellus* (1 apol.) böte, nehmen sie an, dass der ursprüngliche Ort dieses folios in Manuskript A vertauscht wurde. Doch gerade die letztgenannte Vermutung ist recht spekulativ, und die abgerundete Gestalt, die 1 apol. als *libellus* durch die Anfügung von 2 apol. 14-15 erhielt, weckt den Eindruck: zu schön, um wahr zu sein.

Diese grundlegenden Anfragen sollen die hohe Qualität, welche die textkritische Arbeit der Editoren aufweist, keineswegs infrage stellen. An zahlreichen Stellen erscheinen ihre Emendationen auch tatsächlich notwendig und vom Kontext her erforderlich, z.B. in 1 apol. 18,3 αἱ δι' ἀφθόρων παιδῶν ἐποπτεῦσεις („visions obtained through uncorrupted children“) statt αἱ διαφθόρων παιδῶν ἐποπτεῦσεις („visions of corruptible children“). Auch treten die Herausgeber wiederholt in überzeugender Manier für die Lesart des Manuskriptes ein, gegen Emendationsversuche früherer Editionen, insbesondere der Edition Marcovichs, so in 1 apol. 43,6 für die Lesart der Handschrift ἐπεὶ τὴν εἰμαρμένην αἰτίαν φαύλων καὶ ἐναντία ἑαυτῇ πράττουσαν ἀποφαινόμεθα („since we would then be asserting that fate is the cause of the wicked and does things contrary to itself“), gegen die Emendation ἐπεὶ τὴν εἰμαρμένην αἰτίαν ἀγαθῶν καὶ φαύλων καὶ ἐναντία ἑαυτῇ πράττουσαν ἀποφαινόμεθα („since we would then be asserting that fate is the cause good and evil and does things contrary to itself“) – der angesprochene Selbstwiderspruch der *εἰμαρμένη* liegt nicht erst darin, dass sie das Böse und das Gute verursacht, sondern schon darin, dass sie das Böse verursacht. Denn im Argumentationskontext ist schon vorausgesetzt, dass die *εἰμαρμένη* grundsätzlich die Ursache des Guten ist.

Der Wert des Buches wird dadurch noch gesteigert, dass es mehr bietet als eine Neuedition mit Übersetzung – die dem Band freilich ohnehin schon große Bedeutung verleiht: Auch wenn sein Schwerpunkt auf der Textrekonstruktion liegt, so bieten die Anmerkungen doch auch eine Fülle ausgezeichnete, detaillierter Hintergrundinformationen zu Justin und dem historischen Kontext der Apologien. Die Übersetzung – die präzise, textnah und zugleich gut lesbar ist und gegenüber der englischen Übersetzung L.W. Barnards aus dem Jahr 1997 insofern einen Fortschritt darstellt, als dieser noch die Textedition Goodspeeds von 1914 zugrunde lag – wird ihrerseits durch Anmerkungen zu möglichen Übersetzungsvarianten und zum spezifischen Gehalt einzelner Termini noch bereichert.

So ist die Arbeit von Minns und Parvis insgesamt als großer Gewinn für die Justinforschung zu bewerten. Die Diskussion über den Text der Apologien dürfte mit ihr allerdings keinesfalls abgeschlossen sein.

Tobias Georges, Göttingen
Tobias.Georges@zentr.uni-goettingen.de

Hildegund Müller / Dorothea Weber / Clemens Weidmann (Hgg.), Collatio Augustini cum Pascentio. Einleitung, Text, Übersetzung. Mit Beiträgen von H.C. Brennecke, H. Reichert und K. Vössing, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 779, Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 2008, 206 S., ISBN 978-3700160540, € 39,-.

Der vorliegende, aus einem Workshop zur Editionstechnik lateinischer patristischer Texte entsprungene Band, ist eine äußerst erfreuliche Ausnahme in der nicht abreißen Flut der Tagungsbände, enthält er doch nicht einfach ein relativ buntes Sammelsurium mit sehr unterschiedlicher Sorgfalt zu Aufsätzen überarbeiteter Vorträge, sondern eine höchst professionell ausgeführte kritische Edition eines bislang nur innerhalb der unkritischen

Ausgaben der Augustinusbriefe zugänglichen Textes, sowie drei ausgewählte Beiträge führender Fachgelehrter zu unterschiedlichen Aspekten von dessen Hintergrund und Kontext.

Was den edierten Text anbetrifft, so handelt es sich um ein von Konrad Vössing (S. 195-203) der Regierungszeit Thrasamunds (496-523) zugeordnetes, aus Augustins 238. Brief herausgesponnenes Pseudepigraphon, das die dort (ep. 238,1-8) geschilderte trinitätstheologische Debatte zwischen dem homöischen comes Pascentius und dem greisen Augustin um die unterschiedlichen von ersterem vorgelegten Glaubensbekenntnisse um einen weiteren Disputationstag ergänzt (vgl. coll. 4): An diesem liefert Augustin nicht nur sein in der ursprünglichen Debatte verweigertes Glaubensbekenntnis (vgl. ep. 238,9; 239,1) nach, sondern klärt auch ein für allemal das für den Autor der *collatio* offensichtlich zentrale – in ep. 238,4f.28 nur en passant verhandelte – Problem des Disputs: die Verwendung nichtbiblischer und vor allem fremdsprachiger Begriffe (wie ὁμοούσιος) in Bekenntnis und Liturgie.

In der vorliegenden Ausgabe wird dieser Text eingeleitet durch eine prägnante inhaltliche Einführung von Dorothea Weber und Hildegund Müller, sowie einer umsichtigen Aufarbeitung der handschriftlichen Überlieferung von Clemens Weidmann. Webers knappe Abhandlung der historischen Einleitungsfragen bringt vor allem interessante Hinweise zu den Quellen: Neben der Korrespondenz Augustin-Pascentius (ep. 238-241) ist sicherlich *Contra Maximinianum*, vielleicht auch Hieronymus' *Onomastikon*, Marius Victorinus' *Adversus Arium* und ein „Konvolut von Dokumenten zur Geschichte der arianischen Auseinandersetzung“ (S. 24) benutzt.

Eine erhellende Kontextualisierung der Schrift innerhalb der etwa gleichzeitigen vor allem dialogischen kontroverstheologischen Literatur bietet im Anschluss Hildegund Müller, zumal hier auch das interpretatorische Grundproblem angegangen wird, die Bewertung der deutlichen Konzentration des Textes auf das Sprachproblem (v.a. S. 38-42). Dabei vertritt sie allerdings eine deutlich andere Interpretation der wohl berühmtesten – eines von nur zwei vandalischen Sprachzeugnissen in der lateinischen Literatur enthaltenden – Passage des Textes (coll. 15,194-206) als später im selben Band Konrad Vössing (S. 201f.): Vössing interpretiert die Behauptung, auch Romanen wäre es erlaubt, für „domine miserere“ vandalisch „froia arme“ zu sagen als bloß theoretische Erlaubnis bzw. Konstatierung einer theologischen Legitimität, nicht als Zeugnis tatsächlicher Teilnahme von Katholiken an der vandalisch-homöischen Liturgie (anders Müller, S. 42). Zwar gesteht auch er die erstaunliche Offenheit zu, die der Text seitens der Katholiken der vandalischen Sprache und Kultur gegenüber bekundet, will darin aber keine deutliche Aufweichung oder gar Aufhebung der kulturell-religiösen Trennlinie zwischen katholischen Romanen und homöischen Germanen bezeugt sehen. Der Text verfolgt durch seine fast komplette Reduktion der theologischen Problematik auf das Sprachenproblem jedenfalls eine sichtlich irenische Tendenz: Die langen Erörterungen Augustins können eigentlich keinen Zweifel daran lassen, dass allein die Verwendung fremdsprachlicher bzw. nichtbiblischer Begriffe auf Dauer kein Grund für eine Kirchentrennung sein kann. Der Schluss der Debatte könnte dementsprechend auch etwas anders interpretiert werden: Geht es tatsächlich primär um die Möglichkeit der Verwendung solcher Begriffe in Liturgie und Bekenntnis und erst in zweiter Linie um die trinitätstheologische Sache, so würde sich Pascentius, der coll. 16 ja unumwunden zugibt, selbst unbiblische Begriffe zu benutzen, worauf der Schiedsspruch des Laurentius folgt, dass in diesem Falle auch gegen ὁμοούσιος nicht das Geringste einzuwenden sei (coll. 17), in gewisser Hinsicht sehr wohl explizit geschlagen geben (anders Weber, S. 19). Damit würde der Autor der *collatio* darauf abzielen, daß der katholisch-homöische Konflikt um Sprachen und Begriffe durch die Praxis der in beiden Sprachen vollzogenen Liturgie eigentlich obsolet bzw. längst zugunsten der Katholiken entschieden sei, wozu auch die von Weber (S. 11, Anm. 21) vermerkte ungewöhnliche Beobachtung, dass Pascentius Augustin zweimal als „frater“ anspricht, gut passen würde.

Was Clemens Weidmanns eingehende Aufarbeitung der doch relativ breiten (33 Manuskripte werden aufgeführt) handschriftlichen Tradition anbelangt, so gibt sie kaum Anlass zu Rückfragen. Die Zusammenfassung der Handschriften in Gruppen und Untergruppen wird nachvollziehbar begründet, die Eigentümlichkeiten zumindest der wichtigsten Handschriften ausreichend beschrieben. Dementsprechend erscheint auch die Textkonstitution inklusive der sechs teilweise sehr raffinierten Konjekturen insgesamt unproblematisch, außer an zwei Stellen: Zunächst ist vielleicht in coll. 15,190f. eher die von Gruppe α^2 gebotene Lesart „abhorreret“ zu bevorzugen (vgl. 203: liceret). Der problematisch überlieferte Satz *collatio* 3,9-12 wäre in dieser Form allenfalls zu konstruieren, wenn man „dignare“ (coll. 3,11) als Infinitiv auffassen und von „petit“ abhängig machen wollte, wodurch der Nominativ „postulatio“ in der Überlieferung aller Wahrscheinlichkeit nach bedingt ist. Hat man „dignare“ aber einmal, wie die Übersetzer im vorliegenden Band, als Imperativ erkannt, so ist m.E. der gut überlieferte und in den vorherigen Editionen einhellig übernommene Akkusativ „postulationem“ zu fordern, am ehesten wohl mit dem Relativpronomen im Nominativ („finde dich dazu bereit, die Forderung, die dies verlangt, in die Tat umzusetzen und gleichzeitig...“).

Mehr Kritikpotential bietet naturgemäß die zahllose interpretatorische Einzelentscheidung beinhaltende Übersetzung, welche im Großen und Ganzen dennoch als gelungen, wenn auch stellenweise etwas ungenau bezeichnet werden muß. So würde ich den Genitiv „*tantae omnipotentiae*“ (coll. 3,4) eher als qualitativ interpretieren („mit einer falschen Ansicht über ein so allmächtiges Wesen“, welches diese in jedem Falle bestraft). Die „*macula nominis*“ (coll. 11,6) ist m.E. kein „begrifflicher Makel“, sondern der „Schimpfname“ Homousianer (vgl. coll. 15,153-156). Ebenso wenig dürfte der interpretatorische Zusatz des Possessivpronomens zu coll. 15,43 die Sache treffen, da es doch wohl darum geht, dass Vater und Sohn durch „*die*“ (beiden gemeinsame) eine unwandelbare Natur „eins sind. Die Kasus von „*natura*“ in coll. 15,62.64 wären evtl. genau umgekehrt zu bestimmen, als Komparationsablativ im ersten („ist nicht im Geringsten weniger vorhanden als die [göttliche] Natur selbst“) und als Nominativ im zweiten Fall („wenn nicht die eine Natur sich als im anderen gleichermaßen vorhanden erkannt hätte“). In coll. 15,194f. wird mit der Wendung „*quod est homousion*“ wohl der philosophische Sprachgebrauch des Marius Victorinus aufgenommen, womit schlicht „der Begriff ‚homousios‘“ zu übersetzen wäre.

Dem über weite Strecken relativ simplen Inhalt des Textes entsprechend fallen die erklärenden Fußnoten zur Übersetzung äußerst spärlich aus. Dennoch wären an der einen oder anderen Stelle vielleicht zusätzliche Hilfestellungen für den Leser wünschenswert gewesen: Zum besseren Verständnis der seltsamen Aussage in coll. 15,141-143, dass sich der Begriff $\delta\mu\omicron\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ nicht auf „*quemquam infirmum*“, sondern die drei trinitarischen Personen beziehe, hätte man etwa auf die wohl dahinterstehende Aussage bei Augustin (ep. 238,4) verweisen können, daß man den trinitarischen Begriff nicht verdammen könne wie irgendeinen Menschen.

Dass hier dennoch insgesamt eine äußerst gelungene Edition eines theologisch zwar wenig ergiebigen, dafür kulturhistorisch umso interessanteren Textes vorliegt, wird sicherlich niemand bestreiten und vom Team der Wiener Kirchenväterkommission letztlich auch niemand anders erwarten. Dass diese noch durch die drei abschließenden Beiträge von Hanns Cristof Brennecke zum dogmengeschichtlichen Hintergrund besonders des von Pascentius vorgelegten Glaubensbekenntnisses (coll. 10), von Hermann Reichert zur Verortung des vandalischen Zitats innerhalb des restlichen bekannten vandalischen Sprachmaterials und von Konrad Vössing zum historischen Hintergrund der Schrift abgerundet wird, ist eine willkommene Zugabe, die den Band zu einem ertragreichen Hilfsmittel für nahezu jede Beschäftigung mit dem christlichen Nordafrika unter den Vandalen machen dürfte.

Benjamin Gleede, Zürich
benjamin.gleede@uni-tuebingen.de

Till Jansen, *Theodor von Mopsuestia, De incarnatione. Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschließlich Textausgabe*, Patristische Texte und Studien 65, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2009, XII + 312 S., ISBN 978-3-11-021862-6, € 99,95.

Die Schrift $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\nu\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\eta\rho\epsilon\omega\varsigma$ oder *de incarnatione* ist das wohl wichtigste dogmatisch-polemische Werk Theodors von Mopsuestia († 428), des bedeutenden, aber schon zu Lebzeiten umstrittenen und postum durch die griechisch-römische Reichskirche verketzerten Theologen der Antiochenischen Schule. Theodor stellt hier in Auseinandersetzung besonders mit Apollinaris und Eunomius seine Christologie vor, die nach seiner Meinung den goldenen Mittelweg zwischen zwei falschen Extremen darstellt, der Vermischung zwischen göttlicher und menschlicher Natur einerseits und der Trennung der Verbindung zwischen dem Gott-Logos und dem Menschen Jesus Christus andererseits. *De incarnatione* gehört nach Theodors eigener Angabe am Anfang des Spätwerks *contra Apollinarem* (Facundus, *Pro defensione trium capitulorum* X 1,20) in seine frühere Zeit und ist wohl um 390 entstanden.

Die (recht umfangreichen) Fragmente, die uns von *de incarnatione* noch vorliegen, lassen sich in drei Gruppen teilen: 1) von Theodors Gegnern exzerpierte Belegstellen, die Theodors Heterodoxie beweisen sollen (griechisch, lateinisch und syrisch), 2) Zitate in der Verteidigungsschrift, die Facundus von Hermiane 548 zugunsten der „drei Kapitel“ geschrieben hat (lateinisch) und 3) Reste einer (theodorfreundlichen) syrischen Übersetzung von *de incarnatione* auf 17 Blättern einer syrischen Handschrift (Brit. Libr. add. 14669; zu dieser Gruppe kämen noch drei Zitate aus *de inc.* II; V; XII hinzu, die laut Gerrit Jan Reinink in einem wohl um 1200 verfassten, noch unedierten syrischen Traktat *de unione* eines nestorianischen Mönchs stehen, vgl. StPatr 33, 1997, 565). Zwischen dem in 1) und 3) gebotenen Material gibt es einige Überschneidungen; galt dort, wo beide Fassungen voneinander abweichen, zunächst die syrische Version für glaubwürdiger (M. Richard, R. Devresse), so hat sich mittlerweile die Meinung weit hin durchgesetzt, dass den theodorfeindlichen Exzerpten der Vorzug zu geben sei (F.A. Sullivan SJ, L. Abramowski).

Till Jansens Göttinger Dissertation über *de incarnatione* nimmt sich den griechischen und lateinischen Teil der Überlieferung vor, also die griechischen und lateinischen Exzerpte und die Zitate bei Facundus. Die Arbeit hat drei Schwerpunkte: A) die Überlieferungsgeschichte der Exzerpte (S. 15-150), B) deren Christologie (S. 151-206) und C) eine Edition mit deutscher Übersetzung (S. 207-291).

Eine grundlegende Problematik der Arbeit sei gleich genannt: Die syrische Überlieferung bleibt in ihr weitestgehend außen vor. (Als Grund dafür vermutet Rez., dass J. kein Syrisch kann; jedenfalls zitiert er syrische Quellen wie Theodors katechetische Homilien stets nach einer Übersetzung. Dies ist aber keine gute Voraussetzung für eine Arbeit über einen Text, bei dem die syrische Überlieferung einen so breiten Raum einnimmt.) In Bezug auf die in Ms. Brit. Libr. add. 14669 erhaltene syrische Version betont J. öfters deren mindere Qualität, sowohl was die Zuverlässigkeit der Version als auch was den Erhaltungszustand der Handschrift betrifft (S. 5f., S. 120-123, S. 157, S. 209f.). Rez. meint, dass J. hier übertreibt; vielmehr finden sich in den Resten der Version (alle Schwierigkeiten dieses Zeugen zugestanden) aufschlussreiche Ergänzungen zur griechisch-lateinischen Überlieferung, darunter weitere Verteidigungen Theodors gegen den Vorwurf, zwei Söhne statt einen zu lehren, ein Beweis, dass die Probleme der Christologie nicht geringer werden, wenn die menschliche Natur Christi mit Eunomius und Apollinaris für unvollständig erklärt wird, und eine Auslegung des Philipperhymnus. Der andere wichtige syrische Zeuge, eine Zitatensammlung im Ms. Brit. Libr. add. 12156, gehört mit in die Gruppe der theodorfeindlichen Exzerpte.

A) Für die theodorfeindlichen Exzerpte gab es für J. eine gemeinsame Quelle, nämlich eine (auch in den Akten des zweiten Konzils von Konstantinopel 553 erwähnte)

umfangreiche Sammlung von Zitaten, die kurz nach dem nestorianischen Streit im Umfeld des Rabula von Edessa aus Theodors dogmatischen, exegetischen und katechetischen Schriften zusammengestellt worden war, um sie dann zusammen mit einem Bittschreiben an Proclus von Konstantinopel zu schicken, und zwar unter dem fiktiven Absender armenischer Bischöfe. Aus diesem „Armenierflorileg“ hat schon Cyrill für seine Schrift gegen Diodor und Theodor geschöpft, und aus ihm (meist vermittelt über Cyrills Schrift) haben auch die Späteren das Material für den Streit um Theodors Rechtgläubigkeit genommen. (Dies lag nach J. auch daran, dass schon kurz nach Theodors Tod viele seiner Werke schwer zugänglich waren, vgl. S. 20f., S. 60.) J. zeichnet diese Entwicklung sehr genau und detailliert nach, vom Streit um Theodor in den 430er Jahren über das Religionsgespräch zwischen Anhängern des Severus von Antiochien und Anhängern des Chalcedonense (532) bis zum Drei-Kapitel-Streit und den zu ihm gehörigen Streitschriften und Synodalakten. Deren Exzerptsammlungen wurden am Anfang noch um zahlreiche Stücke aus der Spätschrift *contra Apollinarem* erweitert, die bis dahin nirgends aufgetaucht waren. Als Einziger hat Facundus für seine Verteidigungsschrift nicht aus einer der Sammlungen geschöpft, sondern wieder auf die Quellen selbst zurückgegriffen und so Passagen auch aus *de incarnatione* in die Diskussion eingebracht, die nicht im „Armenierflorileg“ gestanden hatten. J. kann das von Richard, Devresse und Abramowski gezeichnete Bild dieser Auseinandersetzungen und der Überlieferung der Exzerpte noch modifizieren und präzisieren. Er sieht den ganzen Vorgang exemplarisch für die mit Cyrill anhebende, immer weiter um sich greifende byzantinische Florilienliteratur.

Ein Zeuge indessen fehlt in der Untersuchung fast ganz: Brit. Libr. add. 12156. Von den in diesem Manuskript gegen Theodor gesammelten Zitaten kommen 24 aus *de incarnatione*, und unter diesen kennen wir vier auch aus den griechisch-lateinischen Exzerpten, ein weiteres geht mit den Resten der syrischen Übersetzung parallel, zwei (*de inc.* VIII 63 und XI 73) mit beiden (wobei in VIII 63 die beiden syrischen Überlieferungen das verbindende Mittelstück zwischen zwei griechischen Fragmenten enthalten, die J. als Nr. XII und XIII zählt), so dass wir hier einen dreifach überlieferten Text haben; die übrigen 17 Exzerpte aber stellen Sondergut dar. Das Manuskript zitiert *de incarnatione* im Unterschied zu den griechisch-lateinischen Texten, die auf das „Armenierflorileg“ zurückgehen, nicht nach Büchern, sondern nach Kapiteln. J. schreibt über diesen Komplex nur kurz und beiläufig, auch die Zitate in Brit. Libr. add. 12156 hingen mit Sicherheit vom „Armenierflorileg“ ab (S. 127); näher begründet, spezifiziert und in die Überlieferungsgeschichte eingeordnet wird das nicht.

B) Der Teil der Arbeit zu Theodors Christologie behandelt zunächst die Auseinandersetzung mit Eunomius und Apollinaris. Beide erklären Christi menschliche Natur für unvollständig; nach jenem nahm das Logos-Geschöpf im Menschen die Stelle der Seele an, nach diesem der Gott-Logos die Stelle des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. J. will differenzieren, auf welchen der beiden sich welche Polemik Theodors bezieht. Sein Hauptargument dafür, dass gegen Eunomius auch gesondert polemisiert wird, beruht aber bloß auf einer falschen Übersetzung. In dem Fragment aus *de inc.* XII (Leontius-Fragment 15, bei J. Fragment XXV) geht es nämlich gar nicht darum, dass der Logos (von Eunomius) als „angenommen“ bezeichnet wird („angenommen“ ist Theodors Lieblingsbezeichnung für die menschliche Natur Christi), sondern darum, dass einige die Bezeichnung „Sohn“ zum eigentlichen Namen Christi und zum Subjekt auch der rein menschlichen Handlungen erklären und meinen, „Jesus“, der Name des Angenommenen, sei ein zweiter, nach der Geburt von Maria gegebener Name.

J. schreibt, die letzten Debatten um Theodors Orthodoxie hätten gezeigt, dass das Konzept der Einung der Naturen der Dreh- und Angelpunkt von Theodors Theologie sei (S. 9). Rez. meint, es habe sich eher umgekehrt gezeigt, dass Theodors christologisches Konzept sich nur im Zusammenhang seiner theologischen Anschauungen, insbesondere seiner Soteriologie verstehen lässt.

Das Kapitel über die Einheitschristologie ist keine Gesamtdarstellung der Christologie Theodors, aber eine nichtsdestotrotz interessante und anregende Studie über seinen Begriff der Person (πρόσωπον). Theodor sagt, dass beide Naturen ihre Hypostase (d.h. ihre eigenständige Subsistenz) und damit auch ihr eigenes πρόσωπον hätten, dass es aber in Hinblick auf ihre Einung ein gemeinsames πρόσωπον der Anbetung und Ehre gebe. J. schreibt nun, πρόσωπον bedeute in beiden Fällen das Sichtbarwerden der durch die jeweilige Natur bestimmten Eigentümlichkeit. Das gemeinsame πρόσωπον beider Naturen sei also das Offenbarwerden der dem Menschen Christus durch die Einung mit dem Gott-Logos verliehenen, die Eigentümlichkeit der menschlichen Natur sichtbar übersteigenden Ehre und Herrlichkeit. Für die Einung und Verbindung beider Naturen, die er öfters „unaussprechlich“ nennt, hat Theodor (wie schon etlichen Interpreten aufgefallen ist) keine ontologische Kategorie, und zwar nach J. deshalb nicht, weil sie eben nicht aus menschlicher, sondern nur aus göttlicher Sicht ganz offenbar und verständlich ist.

C) Sehr verdienstvoll ist J.s kritische Edition der griechischen Fragmente von *de incarnatione*, die im Anhang der Schrift *deprehensio et triumphus super Nestorianos* des Leontius von Byzanz überliefert sind. Bisherige Ausgaben (PG 66, H.B. Swete) waren bloß Abschriften aus A. Mais unkritischer Leontius-Edition (1832). J. legt der Edition drei Handschriften zugrunde und benutzt außerdem eine noch ungedruckte kritische Leontius-Edition durch B.E. Daley (1978). Die Edition bietet außerdem die lateinischen Fragmente; hier wird keine eigene Edition erstellt, weil die Texte schon in den *Acta Conciliorum Oecumenicorum* und in der Facundus-Ausgabe (CChr.SL 90 A, 1974) kritisch ediert sind. Bei Parallelüberlieferungen wird als Text nur jeweils ein Zeuge wiedergegeben, auf die anderen wird in der Kopfzeile oder im Apparat verwiesen. Die Fragmente sind als I–XLV durchnummeriert. Schade ist, dass nicht auch die Kapitelzahlen, soweit sie bekannt sind, angegeben werden. Ob die Durchnummerierung glücklich ist, kann man sich immerhin fragen; die edierten Stücke stellen ja weder alle *de incarnatione*-Fragmente dar noch einen organischen Teil der Überlieferung, sondern die theodorfeindlichen Exzerpte, soweit sie nicht nur Syrisch überliefert sind, und dazu die Zitate bei Facundus. In *de inc.* I 11 und XI 73 (bei J. Fragment I und XXII) fehlt der Hinweis auf die Parallele in Brit. Libr. add. 12156 (Lagarde p. 100 und Sachau p. 63 bzw. Lagarde p. 106 und Sachau p. 48); im Apparat zu dem Fragment aus XI 73 muss es außerdem heißen: Fol. 13b (nicht 11b), transl. apud Sachau p. 48 (nicht 49 sq.). In *de inc.* XII (Leontius-Fragment 14, bei J. Fragment XXIV, hier Z. 6) hält Rez. die Ergänzung <καθ' ὃ>, die J. von Daley übernommen hat, für überflüssig.

Das schwächste Stück der Arbeit ist wohl die deutsche Übersetzung der Fragmente (hier hat es offenbar an einer sorgfältigen Durchsicht gefehlt). Auf die Fehlübersetzung von Fragment XXV haben wir schon hingewiesen. Ganz falsch übersetzt ist auch Fragment XIX (*de inc.* X, Leontius-Fragment 10) zu Lk 22,43f.: Statt „An dieser Stelle erfahren wir, dass Christus diesem keineswegs beliebigen Kampf offensichtlich nicht standhält“ muss es heißen: „Folglich erfahren wir aus dem, was gesagt ist, dass Christus auch diesen keineswegs gewöhnlichen Kampf bestanden (oder: auf sich genommen) hat“. In Fragment V (*de inc.* VI 54) sind in der Übersetzung gleich mehrere Wörter ausgefallen.

Die Zahl der Ungenauigkeiten und unnötigen Umständlichkeiten ist Legion. Einige Beispiele: In Fragment XIV (*de inc.* IX, Leontius-Fragment 8) wird κατὰ τὸ δοκεῖν nicht schlicht mit „dem Anschein nach“ übersetzt, sondern mit „gemäß eines ‚er hatte den Anschein‘“. In Fragment XLIII (*de inc.* XV, darin Leontius-Fragment 28) wird zuerst „Bauch“, dann „Uterus“ übersetzt. In Fragment II (*de inc.* II) muss es nicht heißen: „Wenn ich ihn als mir Gleichnaturigen bezeichne, dann nenne ich ihn Mensch“, sondern umgekehrt: „Nenne ich ihn Mensch, dann nenne ich ihn mir gleichnaturig“. Fragment III (*de inc.* V 52): *divisio* und *dividere* heißt besser Teilung und teilen als Unterscheidung und unterscheiden. Fragment IV (*de inc.* VI 54), Z. 189: *apertum* ist

nicht Adverb, sondern Attribut zu *mendacium*. Fragment X (*de inc.* VII): *perfectis* ist Perfekt, nicht Präsens. Am Ende des Stücks sind die Satzglieder anders aufeinander zu beziehen; es muss heißen: „sondern weil er (der Gott-Logos), durch Wohlgefallen (mit dem Menschen) geeint, auf alle Weise mit ihm sein wird, wo auch immer er sein wird“. Fragment XII (*de inc.* VIII 63, Leontius-Fragment 6), Z. 10: $\kappa\alpha\theta'$ δ heißt nicht „welchem Begriff entsprechend“, sondern „in welcher Beziehung“; der Satz in Z. 11 steht im Passiv. Fragment XX (*de inc.* X, Leontius-Fragment 11): „durch die Unbegrenztheit der Natur“ bezieht sich nicht auf das Im-Himmel-Sein, sondern auf die Allgegenwart. Fragment XXVIII (*de inc.* XII): *respondens* ist nicht Prädikat des Hauptsatzes, dem *conatur* untergeordnet ist, sondern umgekehrt; *virtus* heißt nicht Natur, sondern Kraft. In Fragment XLII (*de inc.* XV) muss es nicht heißen, beide würden mit Recht Sohn genannt, „während die Person durch die Vereinigung der Naturen eine ist“, sondern „wobei eine Person da ist, die die Vereinigung der Naturen bewirkt.“ Schließlich fragt sich Rez. auch, warum die Absatzgliederung der Übersetzung eigentlich nicht derjenigen des Textes folgt.

Auch wenn Rez. manches zu beanstanden hatte, bleiben die kritische Edition der Leontius-Fragmente, die Studien zur Überlieferungsgeschichte der Exzerpte und die Deutung von Theodors Person-Begriff wertvolle Beiträge zur Theodor-Forschung.

Simon Gerber, Berlin
gerber@bbaw.de

Ephraem der Syrer, Kommentar zum Diatessaron. Übersetzt und eingeleitet von Christian Lange, Fontes Christiani 54/1-2, Turnhout (Brepols) 2007, Bd. 1: 366 S., Bd. 2: 332 S., geb.: ISBN 978-2-503-51973-9 und 978-2-503-52868-7, je € 45,90; kart.: ISBN 978-2-503-51974-6 und 978-2-503-52869-4, je € 39,90.

Seit langem ist eine deutsche Übersetzung des Diatessaronkommentars Ephraem des Syrer ein Desiderat der Forschung. Christian Lange hat diese Aufgabe bewältigt. Seine Übersetzung ist 2007 in der renommierten Fontes Christiani-Reihe in zwei Bänden erschienen. Der Kommentar Ephraems war bis 1876 in der gelehrten Welt des lateinischen Westen unbekannt. Die Mechitaristenväter von San Lazzaro in Venedig hatten schon 1836 die ins Armenische übertragenen Werke Ephraems in vier Bänden herausgegeben, darunter auch den Diatessaronkommentar. Einer von ihnen, Johannes Baptista Aucher († 1854), hatte zwar schon 1841 den Kommentar ins Lateinische übersetzt, doch wurde diese Übersetzung nicht publiziert. Während der Drucklegung fanden die Mechitaristenväter nun eine andere Handschrift des Kommentars, die sie zusammen mit Auchers lateinischer Übersetzung in die Hände des Salzburger Theologen Georg Moesinger gaben. Er verbesserte die Übersetzung und veröffentlichte sie mit Anmerkungen versehen 1876. In dieser Form wurde sie erstmals im Westen bekannt. Damals fanden die Person und Theologie Ephraems eher wenig Interesse, der Evangelientext seines Kommentars zum Diatessaron dagegen umso mehr. Die Forschung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts legte das Hauptaugenmerk vor allem auf das Diatessaron Tatians. Für diesen bis dahin noch unbekanntem syrischen Text bildete Ephraems Kommentar die wichtigste Quelle. Obwohl syrische Texte unter seinem Namen schon im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert veröffentlicht wurden, so änderte sich doch bis zur Edition durch Edmund Beck ab der Mitte des 20. Jahrhunderts grundsätzlich nichts an der Situation der Schriften Ephraems. Becks auf Handschriften basierende Studie und Übersetzung „Ephraems Hymnen über das Paradies“ (Rom 1951) bildet tatsächlich die Wende in der Ephraem-Forschung. Die Ergebnisse der früheren Untersuchungen sind nur teilweise und unter starkem Vorbehalt zu verwenden, da ihnen unechte Ephraem-Texte zugrunde liegen.

Die Forschungslage hat sich seitdem sehr verändert. In seiner Bibliographie „Syriac Studies“ von 1996 listet Sebastian Brock 14 Seiten an Ephraem-Studien und -Artikeln

für den Zeitraum 1960-1990 auf; in den letzten zwanzig Jahren sind es wahrscheinlich noch mehr geworden. In diesem Strom der Forschung ist es besonders für den deutschen Sprachraum eine Freude festzustellen, dass wir durch die Übersetzung von Christian Lange endlich den Diatessararkommentar des syrischen Meisters auf Deutsch lesen können. Der Umfang des vorliegenden Gesamtwerkes beträgt 698 Seiten, wobei im zweiten Teilband entsprechend den Editionsrichtlinien der FC detaillierte Verzeichnisse an die Übersetzung angeschlossen sind.

Die recht ausführliche Einleitung des ersten Teilbandes (S. 9-119) widmet sich zunächst Person, Leben und Werk Ephraems, seinen Schriften und deren Datierung sowie dem Diatessarontext und dessen Bedeutung für die syrische Kirche im 4. und 5. Jahrhundert mitsamt der handschriftlichen Basis der Übersetzung (Kap. I-II). Die Ausführungen sind informativ und kenntnisreich und repräsentieren den aktuellen Forschungsstand. Rasch wird deutlich, wo das Herz Langes schlägt: Es ist die Arbeit des Kompilators, der auf Ephraem fußend die Theologie des Meisters weiterentwickelte. In Kapitel III stellt Lange die Wichtigkeit des Diatessaron für die syrischen Kirchen im 4. und 5. Jahrhundert heraus. Die diesbezügliche Forschung wird ausführlich referiert, vorzugsweise im Hinblick darauf, inwiefern der Kommentar ein echter Ephraem-Text ist und ob er in der uns heute vorliegenden Gestalt als einheitlich angesehen werden kann. Hier tendiert Lange zur Position von Edmund Beck, hegt aber auch hier und da gewisse Sympathie für die gegenteilige Position von Carmel McCarthy. In Kapitel IV präsentiert der Verfasser eine Tabelle und Analyse derjenigen Textstellen, die in verschiedenen Versionen vorliegen. Verglichen mit den in der syrischen und armenischen Version zu findenden Stellen zählt Lange im Ganzen gesehen die Textstellen, die nur im Syrischen vorliegen, nicht zum ursprünglichen Urtext und sieht sie als spätere Interpolationen an. In gleicher Weise sind auch die allein im Armenischen überlieferten Stellen Interpolationen, obschon einige Stellen aus Originalmaterial herrühren können. So lautet die zentrale Schlussfolgerung, dass in beiden Textversionen Hinzufügungen zum Urtext vorgenommen worden sind. Lange ist der Auffassung, dass an der Entstehung des uns vorliegenden Textes vier Autoren mitgewirkt haben: Ephraem selbst liefert das authentische Material, das sein Schüler erweitert. Dieser Urtext wird ins Armenische übersetzt, wobei der Übersetzer auch eigenes Gedankengut in die Übersetzung einfließen lässt. Später fügt ein weiterer Bearbeiter eigene Textstücke in den Kommentartext ein. Dies geschieht erst, nachdem die armenischen Übertragungen erfolgt sind (S. 74). Dieses Ergebnis resultiert aus einer literarischen Analyse von inneren Widersprüchen, falsch platzierten Textstücken und Veränderungen im Stil sowie durch Vergleiche (insbesondere in den Anmerkungen) des Kommentars mit Auslegungen in den authentischen Hymnensammlungen.

Der restliche Teil der Einleitung beinhaltet einen Überblick über die theologischen Hauptgedanken des Kommentars, also den nach Lange auf Ephraem selbst zurückgehenden Urtext, sowie Bemerkungen über dessen biblische Textvorlage, Stil und exegetische Zugangsweise. Lange zufolge zeigt sich, dass der Kompilator, durch und durch ephraemisch gesinnt, über die Anschauungen seines Meisters hinausgeht: Er „erweist sich durch seine theologische Fachbegrifflichkeit nicht nur als erstaunlich gut über die Diskussionen im griechischsprachigen Westen informiert, sondern integriert diese auch in sein Werk“ (S. 105). Gegenüber dieser Deutung möchte ich kritische Fragen anmelden:

Erstens ist für eine so weitgehende Theoriebildung über die Entwicklungsgeschichte des Textes die handschriftliche Basis zu schmal. Von der einzigen alten syrischen Handschrift (zu datieren auf Ende 5. oder Anfang 6. Jahrhundert) sind uns nur ca. 80 Prozent erhalten geblieben. Die beiden armenischen Handschriften stammen dagegen aus dem Jahre 1195, sind also deutlich jünger und weisen verschiedene Tendenzen auf, so dass augenscheinlich keine direkte Abhängigkeit zur syrischen Handschrift besteht. Wie zudem aus der Tabelle des Verfassers (S. 57-59) ersichtlich wird, weisen die Hinzufü-

fügungen in beiden Textversionen einen beachtlichen Umfang auf. Schon allein dadurch erhält die Analyse der Quellenlage einen hypothetischen Charakter. Zweitens ist die Bestimmung der Echtheit einzelner Äußerungen als ephraemitisch und die Abgrenzung von unechten, nicht-ephraemitischen Textstellen nur schwer zu treffen. Die dazu von den meisten Gelehrten – Edmund Beck an der Spitze – gewählte Methode, konkordante Vergleiche mit den echten dichterischen Werken Ephraems zu erstellen, bringt oft nur pauschale Ergebnisse hervor. Hier kommt man nicht umhin zuzugestehen, dass das eigene Verständnis darüber, was als echt oder unecht zu bewerten sei, letztendlich das Kriterium der Entscheidung bildet. Drittens muss man auch die etwa 40-jährige Tätigkeit Ephraems als Schriftsteller und Lehrer in Rechnung stellen. Der junge Ephraem in Nisibis hat wahrscheinlich anders gedacht und geschrieben als der alte in Edessa. Versucht man dem Text des Diatessaronkommentars sorgfältig zuzuhören, so gewinne ich jedenfalls den Eindruck, dass der betagte Ephraem beim Verlesen seines Textes den auftauchenden Fragen der Studierenden frei nachging. Ob dann er selbst oder einer der Studierenden diese Reflexionen festgehalten hat? Jedenfalls stammt m.E. der Text vom Meister selbst. Viertens ist zu betonen, dass der Dichter, Bibelkommentator und scharfe Polemiker Ephraem es meisterhaft verstand, verschiedene Stilformen zu benutzen. Vergleicht man diesen Kommentar Ephraems mit dem zu den paulinischen Briefen, zu Genesis und Exodus oder mit seinen Prosawiderlegungen, so lassen sich die im Diatessaronkommentar begegnenden unterschiedlichen Stilelemente ohne Schwierigkeiten in ein gemeinsames literarisches Spektrum einordnen. Fünftens muss man sich stets das grundsätzliche Problem vor Augen führen, dass uns heute ein beachtlicher Teil der Gesamtproduktion Ephraems nicht mehr erhalten ist.

In ihrer englischen Übersetzung des Kommentars hat McCarthy die in der Forschung vorgetragenen Positionen und Argumente für oder gegen die Verfasserschaft Ephraems ausgehend analysiert.¹ Ihrer Schlussfolgerung in dieser Frage schließe ich mich gerne an: „it would nevertheless appear to be unduly sceptical to remove Ephrem’s name totally from a commentary which Leloir has termed ‚la plus importante des œuvres exégétiques d’Ephrem‘.“

Für seine Übersetzung folgt Lange dem Grundsatz, „dem Leser einen verständlichen deutschen Text zu bieten“ (S. 118). Bei alten Texten kämpft jeder Übersetzer mit den Alternativen, ob eine formale Äquivalenz mit bewusster Nähe in Begrifflichkeit und Satzgefügen zum Original oder eine dynamische Äquivalenz, d.h. eine allgemeine Verständlichkeit in der Zielsprache angestrebt werden soll. Lange folgt deutlich der zweiten Option, seine Übersetzung ist teilweise eher paraphrasierend. Hier hätte sich m.E. ein Kompromiss zwischen beiden Alternativen mehr empfohlen.

Folgendes Beispiel möge das Gesagte konkretisieren: Einen Teilabschnitt aus Kapitel XII, 2 des Kommentars hatte ich früher (Gerechtigkeit und Güte Gottes, Wiesbaden 1981, S. 85) in folgender Weise übersetzt: „Das, was früher Wasser (war), verwandelte er (Christus) in den Krügen in Wein, und das frühere Gebot verwandelte er in Vollkommenheit. Das Wasser führte er in Vorzüglichkeit und das Gesetz in Vollkommenheit. Als jenes Wasser war, haben die Gäste es getrunken, nicht aber als Wasser haben sie es getrunken. Als wir die früheren Gebote hörten, schmeckten wir sie als Neues. In gleicher Weise ist dies, ‚Backenstreich um Backenstreich‘, verwandelt worden, wenn wir dies in Vollkommenheit tun: ‚Wenn dich jemand schlägt, dem halte die andere auch hin.‘“ Lange nun gibt diese Passage wie folgt wieder (S. 368f.): „Das Wasser, das sich in den Krügen befand, verwandelte er in Wein, wie er das frühere Gesetz zur Erfüllung brachte. Er bereicherte das Wasser und erfüllte das Gesetz. Auch wenn die Gäste (sc. des Hochzeitsmahles) tranken, was Wasser war, tranken sie es dennoch nicht

¹ Saint Ephrem’s Commentary on Tatian’s Diatessaron. Translation with introduction and notes by Carmel McCarthy, Oxford 1993, 31-34.

als Wasser. In gleicher Weise schmecken wir die früheren Gebote daher auf neue Weise, wenn wir sie hören. Deshalb ist beispielsweise das Gebot ‚Schlag für Schlag‘ (Ex 21,24) abgeändert worden. Denn wenn wir in Übereinstimmung mit der neuartigen Erfüllung handeln, dann gilt für uns das Wort: ‚Wenn dich einer schlägt, reiche ihm auch die andere (Wange)‘ (Mt 5,39).“ In Langes Übersetzung kommt im ersten Satz irrtümlich „Gesetz“ anstelle von „Gebot“ (syrisch: puqdana) zu stehen. Meint die Wendung im zweiten Satz „erfüllte das Gesetz“ eine Erfüllung des Gesetzes in seinem vorliegenden Zustand, so ist im Text dagegen die Rede von der Vervollständigung oder Perfektionierung des Gesetzes, also einer Veränderung des Gesetzes. Diese Deutung wird von dem von Ephraem angeführten Herrenwort bestätigt.

Stichprobenweise möchte ich folgende Stellen in Langes Übersetzung entweder anders übersetzen oder korrigieren: S. 146: „Deshalb bezeichnet dieser Name nicht seine Daseinsweise, sondern seine Aufgabe.“ Hier ist besser zu übersetzen: „nicht seine Seinsweise (noch besser: Natur, syrisch: kjana), sondern sein (Heils)werk.“ S. 177: In dem Satz „Der Stern überzeugte die Weisen; *die Juden* und den Herodes aber...“ fehlt das kursiv Gedruckte. S. 178, drittletzte Zeile: Nicht „Ezechiels Bitte...“, sondern „Hiskijas Bitte...“. S. 180: „Denn wenn der Herr des Sternes den beiden Jüngern, die mit ihm auf dem Weg (sc. nach Emmaus) gingen, erschien, während ihnen sein wahres Wesen (qnomeh) hingegen verborgen blieb ... dann ist ihnen auch seine wahre Persönlichkeit (parsopoh) verborgen geblieben.“ Dieser Satz muss m.E. anders übersetzt werden: „Selbst dann wenn der Herr des Sternes mit den beiden (Jüngern), die mit ihm (nach Emmaus) auf dem Weg wanderten, war ihnen seine Seinsgestalt (qnomeh) ersichtlich (metheze) gewesen, seine Person aber blieb ihnen verborgen“². S. 215: „...so dass er die Herzen der Auserwählten (nicht: Sammler, d-gabje)“. S. 245: „Der, der das alttestamentliche Gebot: Wange für Wange aufrecht erhält, fällt in Ungnade, da er an der Gerechtigkeit (des Gesetzes) in der Zeit der Gnade festhält.“ Die Übersetzung „in Ungnade“ ist hier nicht korrekt. Den Sinn des Satzes scheint mir folgende Übersetzung besser wiederzugeben: „Der, der dieses ‚Wange für Wange‘ aufrecht erhält, ist der Kleinste (vgl. Mt 5,19 Peschitta), da er der (strengen) Gerechtigkeit in der Zeit der Güte festhält.“

Abschließend lässt sich zur Leistung von Christian Lange feststellen, dass seine Übersetzung im Großen und Ganzen ordentlich ist. Ihm und dem Verlag ist zu danken, dass wir diesen wichtigen Ephraem-Text nun endlich in deutscher Übersetzung lesen können.

*Jouko Martikainen, Helsinki
joukomartikainen@elisinet.fi*

2. Biblische und apokryphe Schriften und ihre Rezeption

Stanley E. Porter / Wendy J. Porter (eds.), *New Testament Greek Papyri and Parchments. New Editions: Texts; New Editions: Plates*, Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer) 29 und 30; Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2008, XIV + 306 S., Tafeln XV, ISBN 978-3-11-020308-0, € 154,95.

In der vorzustellenden Edition werden 61 Fragmente von griechischen Handschriften mit neutestamentlichem Text, gegliedert in Papyri (laufende Nummer in der Edition 1-21), Pergamente (22-57), Lektionare (58-61) und ein Bruchstück aus einem apokryphen Evangelium (Nr. 62), aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbiblio-

² Zum Verständnis des qnoma-Begriffes vgl. J. Martikainen, *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraem des Syrers*, Turku 1978, 20-33.

thek publiziert. Obwohl nur eines dieser Stücke (nämlich Nr. 24, die Majuskel 018, die allerdings einen ständigen Zeugen im Nestle-Aland¹ darstellt und somit im Institut für neutestamentliche Textforschung kollationiert und ausgewertet wurde) hier zum ersten Mal veröffentlicht wird, erfüllt diese Sammeledition von griechischen Handschriftenfragmenten ein wichtiges Desiderat der papyrologischen und textkritischen Forschung, da die meisten Editionen dieser lange bekannten Zeugen nicht nur an verschiedenen und nicht immer leicht zugänglichen Orten veröffentlicht worden, sondern auch zu einer Zeit entstanden sind, als die Standards der papyrologischen Arbeit erst in der Entstehung waren, so dass eine erneute und auf dem heutigen Stand der Kunst vorgehende Edition des Materials durchaus einen großen Erkenntnisgewinn versprechen kann. Dies unterstreichen die beiden Herausgeber denn auch gebührend in ihrer Einleitung, in der sie darüber hinaus mustergültig und klar in die Grundsätze ihrer Edition einführen.

Die Ausgabe bietet zu jeder Handschrift zunächst in der Überschrift die Angabe des Inhalts, dann im Kleindruck in der linken Spalte die Wiener Signatur, die Gregory-Aland-Nummer, eine Angabe des Fundorts/der Herkunft der Handschrift, in der rechten Spalte schließlich die vermutliche Datierung und die Maße des jeweiligen Fragments. An diese Daten schließt sich dann jeweils eine gründliche Beschreibung des vorgelegten Textzeugen an, in der u.a. papyrologische und paläographische Informationen zu den jeweiligen Artefakten geboten und diskutiert werden, wie der Zustand des Schreibmaterials, die Eigenarten der Schreiberhände, besondere Buchstabenformen und diakritische Zeichen, die in der Handschrift auffallen, die feststellbare oder geschätzte Zeilenlänge, aber auch besonders auffallende Orthographica, Korrekturen und sonstige Besonderheiten der jeweiligen Handschrift. Hier werden auch regelmäßig die in den Texten verwendeten *Nomina sacra* in ihrer abgekürzten oder ausgeschriebenen Form besprochen. Den Abschluss dieser Handschriften- oder besser Fragmentenbeschreibungen bilden jedes Mal bibliographische Angaben zu vorausgehenden Editionen der hier erneut publizierten Stücke, besonders natürlich der jeweiligen *editio princeps*.

Die eigentlichen Editionen der Fragmente werden dann in zweifacher Gestalt vorgelegt: Zunächst wird ein „diplomatischer Text“ geboten, der sich strikt auf den Abdruck der lesbaren Buchstaben und Textelemente beschränkt. Lücken im Text werden mit eckigen Klammern markiert und unsicher zu lesende Buchstaben unterpunktet und bewusst auf jede Rekonstruktion des nicht mehr lesbaren Textbestandes verzichtet. In dieser Form der Materialdarbietung besteht anscheinend das eigentliche Interesse der beiden Editoren, da sie im Vorwort ihre Vorgänger dafür kritisieren, dass diese in der Lesung der Texte oftmals viel zu zuversichtlich und zu leicht geneigt gewesen seien, den Text in der Gestalt zu rekonstruieren, wie sie ihn in ihren Standardausgaben vorfanden, statt sich auf die Untersuchung der Buchstaben der Dokumente zu beschränken. Daher seien sie selbst – und dies wird man ihnen auch ohne Zweifel zugestehen müssen – in ihren Lesungen weit aus konservativer, als es die meisten ihrer Vorgänger und Kollegen sein würden (S. XIII). Die eigenen Lesungen werden im Anschluss an den diplomatischen Text in zeilenbezogenen Anmerkungen begründet und gegen andere, meist weitergehende, verteidigt. Diese auf der erneuten Autopsie der Handschriften beruhenden Anmerkungen, die präzise und akribische Beschreibungen des Buchstabenbestands der Dokumente bieten, sind in vielen Fällen der eigentliche Fortschritt, den diese Edition gegenüber dem bisherigen Forschungsstand bietet. Sie im einzelnen zu überprüfen, könnte nur anhand der Originale selbst geschehen und kann daher in dieser Rezension nicht geleistet werden, die auf im INTF vorliegende Kollationen und

¹ Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*. Post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Apparatum criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae. 27. rev. Aufl., Stuttgart 1993, 9. korr. Druck, Stuttgart 2006.

Handschriftenphotographien zurückgreifen muss. Auch die im zweiten Band gebotenen Handschriftenreproduktionen können die Überprüfung am Original nicht ersetzen, da sie nicht von der Qualität sind, die verlässliche Urteile über die wirkliche Beschaffenheit von Material und Buchstaben zulässt. Vielfach unterliegt man bei der Benutzung von Handschriftenfilmen und -photos der Gefahr, Schatten und Materialunebenheiten für Tintenreste und Buchstabenfragmente zu halten! Daher wird der Rezensent in dieser Frage die nötige Vorsicht an den Tag legen und nicht mit sekundären Evidenzen gegen die Autopsie der Originale argumentieren, auch wenn er selbst den Verdacht hegen mag, die Editoren könnten etwas zu skrupulös vorgegangen sein.

Schließlich wird noch zu jedem Fragment ein Lesetext geboten, in dem einerseits die Lücken, soweit dies den Herausgebern als möglich erscheint, mit Hilfe des Nestle-Aland-Textes und seiner Varianten aufgefüllt und so rekonstruiert werden, andererseits auch der Text mit Akzenten versehen wird, die Nomina sacra ausgeschrieben werden und in einigen Fällen auch der Text der Handschrift, wenn er eindeutig fehlerhaft ist, korrigiert wird. Erst dieser Lesetext dient textkritischen und textgeschichtlichen Zielen und setzt den im diplomatischen Text erhobenen Buchstabenbestand in Beziehung zum Variantenmaterial der übrigen neutestamentlichen Überlieferung. In den sich an diesen Lesetext anschließenden Anmerkungen werden daher auch diese textkritischen und textgeschichtlichen Fragen behandelt. Im zweiten Band werden dann alle in die Edition aufgenommenen Handschriften photomechanisch reproduziert, um die Arbeit der Editoren überprüfbar zu machen. Dies ist allerdings wegen der Qualität der Bilder nur sehr eingeschränkt möglich, so dass der Benutzer der Ausgabe in vielen Fällen den Aussagen der Editoren vertrauen muss, wenn er nicht auf die Originale selbst zurückgreifen kann. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass die Österreichische Nationalbibliothek inzwischen einige der hier edierten Handschriften in hoch auflösenden digitalen Photographien im Internet zur Verfügung gestellt hat (<http://aleph.onb.ac.at>). Es handelt sich dabei bisher um Photographien der Objekte Nr. 3, 7, 8, 20, 21 und des Wiener Teils von P 45, sowie von Teilen der Nr. 12 (K 7544).

Bei dieser sehr akribisch und vorsichtig vorgehenden Edition sind allerdings dennoch einige kritische Anmerkungen nötig. Einige davon betreffen die Benutzerfreundlichkeit des Buches, die sich gewiss hätte verbessern lassen:

So wäre es sicher gut gewesen, hätte man in der Kopfzeile auf jeder geraden Seite – statt den Titel des Buches ständig zu wiederholen – die jeweils auf diesen Seiten behandelte Handschrift mit ihrer Gregory-Aland-Nummer angegeben, um damit die Orientierung in dem unübersichtlichen Material zu erleichtern.

Die Benutzung des Lesetextes wird außerdem unnötig dadurch erschwert, dass hier nur eine Zeilenzählung der Ausgabe und nicht auch die Verszahlen des Bibeltextes angegeben werden, so dass man große Schwierigkeiten hat, bestimmte neutestamentliche Passagen im Lesetext aufzufinden.

Auch der Tafelband ist leider etwas unübersichtlich geraten. Hier werden im Inhaltsverzeichnis die Signaturen der Nationalbibliothek (Objekte) den mit römischen Ziffern nummerierten Tafeln gegenübergestellt. (Wobei übrigens beim ersten Objekt gleich ein Fehler auffällt: Hier muss es K 7244 und nicht K 7277 heißen!). Es wäre für die meisten Neutestamentler und Textkritiker sicher von Vorteil gewesen, wenn auch die Gregory-Aland-Nummer, die den meisten von uns weit eher geläufig ist, angeführt würde. Darüber hinaus wäre es wünschenswert gewesen, zu den einzelnen Photos nicht nur die Nummern der Tafeln zu bringen, sondern auch hier jedes Fragment konsequent durch die Handschriftennummer zu identifizieren, um dem Benutzer das Auffinden einzelner Fragmente zu erleichtern.

Was die Lesung der Texte angeht, so scheint sie mir im Wesentlichen zuverlässig und korrekt zu sein. Ein schwer verständlicher lapsus allerdings hat sich im Lesetext von P 45 (Objekt Nr. 2), der sich teilweise in Dublin, teilweise in Wien befindet, eingestellt: Auf S. 9 wird zu Mt 26,23 (Z. 6) im Lesetext in Klammern der in dem Wiener Teil des

Papyrus nicht enthaltene Passus nach Nestle-Aland mit den Worten μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ aufgefüllt, obwohl in dem in Dublin erhaltenen Fragment desselben Papyrus (z.B. laut Nestle-Aland 27 und auch NTTranscripts [<http://nttranscripts.uni-muenster.de>]) eindeutig [τὴν] χεῖρα μετ' ἐμου ἐν τῷ τρυβλίῳ zu lesen ist, so dass die Rekonstruktion offensichtlich falsch ist. Ein Blick in NTTranscripts hätte genügt, um diesen Fehler zu vermeiden!

Nicht ganz klar ist mir, warum in der Rekonstruktion von Mt. 25,41 (Z.1) in die Lacuna ὑπάγετε (mit 01) und nicht πορεύεσθε (wie der Nestle-Aland-Text mit der Mehrheit der Handschriften) eingesetzt wird. Hier wäre zumindest eine Anmerkung von Nöten, die diese Rekonstruktion erläutert. Ebenfalls nicht ganz einsichtig ist mir, warum im Lesetext von P 3 (Objekt Nr. 4), das offensichtlich ein Lektionar gewesen ist, wie die Überschriften mitten im Evangelientext zeigen, diese Überschriften nicht mit rekonstruiert werden. Mögen sie auch nicht Teil des Evangelientextes sein, so sind sie doch wichtiger Inhalt dieser Handschrift, die die Gattung und damit die Bedeutung ihres Textes bestimmen!

Ein wenig misslich für die Benutzbarkeit der Ausgabe ist u.a. auch, dass P 56 auf zwei Handschriftennummern verteilt ist, die zwar beide in der Österreichischen Nationalbibliothek lagern, aber hier unter verschiedenen Signaturen (Objekt Nr. 7 und 8) geführt werden. Da die Herausgeber sich entschieden haben, diese beiden Fragmente derselben Papyrusseite separat zu veröffentlichen, muss der Benutzer mühsam aus beiden Teileditionen den Text des einen Papyrus rekonstruieren. Es wäre m.E. für den Benutzer bequemer gewesen, wenn man die beiden Fragmente zwar im diplomatischen Text getrennt geboten hätte, aber am Ende im Lesetext beide Teile zusammengeführt hätte.

Überhaupt zeigt sich bei den Lesungen schwer oder kaum lesbarer Stellen eine große Zurückhaltung der Neuherausgebenden: So liest Weigandt in P 41 (Objekt Nr. 12.1) in der obersten Zeile die Buchstaben ητῶν [εἰρη]κς, weil hier – wie auch die Porters einräumen – Reste von Buchstaben zu lesen sind, die so gelesen werden können, allerdings nicht zwingend so gelesen werden müssen (Bd. 1. S. 43). Im diplomatischen Text lassen die Editoren daher die Zeile 1 offen. Im Lesetext allerdings bieten sie dann – in Anlehnung an den Nestle-Aland-Text – folgende Rekonstruktion: ποιητ[ῶν εἰρ]κς..., sind also in ihrem Lesetext weniger skeptisch und bestätigen damit recht eigentlich die Rekonstruktion von Weigandt.

Insgesamt gibt es des Öfteren solche Spannungen zwischen diplomatischem Text und Lesetext, die den Benutzer verwirren: So bedeuten die Punkte unter den Buchstaben beim diplomatischen Text von P 33 = P. Vindob. G 39783 (Objekt Nr. 11) offenbar etwas anderes als im Lesetext (vgl. Bd. 1, S. 38 mit S. 40): Bietet jener]...[...κομεμος] , so lautet der Lesetext: ἀναγ[ι]γωφκομενος. Dies ist mehr als verwirrend! Diese Verwirrung ist meiner Ansicht nach ein Indiz dafür, dass sich die Unterscheidung von diplomatischem Text und Lesetext in der Stringenz, wie es die Herausgeber vorschlagen, nicht halten lässt.

Wenn die Editoren z.B. zu Act. 17,29 in P 41 (Objekt Nr. 12.1) bemerken (I, S. 56), dass die Auslassung von νομίζειν im Nestle-Aland-Apparat nicht verzeichnet ist, und ähnliche Bemerkungen den gesamten Band durchziehen, so weist diese Anmerkung nur auf den Charakter des Nestle-Aland als einer Handausgabe hin, in der nicht alle variierten Stellen aller einbezogenen Handschriften aufgezeichnet werden können. Wer die vollständigen Daten zu den ständigen Zeugen der Apostelgeschichte einsehen will, sei auf NTTranscripts verwiesen, wo sich die Auslassung in P 41 selbstverständlich vermerkt findet. In der zukünftigen Editio critica maior der Apostelgeschichte wird man dann alle Varianten der einbezogenen Handschriften nachgewiesen finden. Sollten diese Bemerkungen als Kritik am Nestle-Aland gemeint sein, so ist eine solche daher nicht berechtigt.

Zu Lk 10,38 in P 3 (Objekt Nr. 4) bemerken die Editoren (Bd. 1, S. 17), dass die Lesung αὐτων εἰς τὴν οἰκίαν (Z. 6) sicherer sei, als die Notierung in NA 27 mit *vid*

suggestiere. Allerdings kann m.E. auch nach der Transkription von Porter/Porter nicht mit völliger Sicherheit gesagt werden, dass der Papyrus exakt diese Lesart geboten hat, so dass das *videtur* als Ausdruck dafür durchaus zu Recht gesetzt wurde.

Aber diese kritischen Anmerkungen können und sollen das Verdienst dieser Ausgabe keineswegs in Frage stellen. Sie erfüllt ein wichtiges Desiderat, gibt wesentliche und neue Informationen und beruht auf einer gründlichen und umsichtigen Autopsie der vorgestellten Handschriften. Kritisieren kann man leicht, völlig fehlerfrei arbeiten kaum. Soweit es menschenmöglich ist, haben Stanley E. Porter und Wendy J. Porter solide Arbeit geleistet, für die ihnen aller Dank der Zunft gebührt!

Holger Strutwolf, Münster
strutw@uni-muenster.de

Hans-Martin Schenke †/Hans-Gebhard Bethge/Ursula Ulrike Kaiser (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften*, 2. Auflage Berlin/New York (de Gruyter) 2010, 579 S., ISBN 978-3-11-022803-8, € 39,95.

Durch die jüngst erfolgte Entdeckung des koptischen Codex Tchacos mit dem „Evangelium des Judas“ ist auch der Leserkreis der bereits 1945 in der Nähe von Nag Hammadi gefundenen koptischen Texte noch vermehrt worden. Es ist daher sehr erfreulich, dass die erste deutsche Gesamtübersetzung dieser Schriften seit 2007 in einer preiswerten Studienausgabe zugänglich ist. Das große Interesse an dieser Quellensammlung hat nun bereits nach weniger als drei Jahren eine zweite überarbeitete Auflage möglich gemacht. Erstmals konnten jetzt auch die im Codex Tchacos zugänglichen Varianten zu NHC V,3 und VIII,2 „zumindest in einigen Anmerkungen“ (Bethge/Kaiser im Vorwort zur 2. Auflage der Studienausgabe, S. XV) berücksichtigt werden. Wie die zweibändige Originalausgabe¹ enthält die Studienausgabe Übersetzungen aller Schriften des Nag Hammadi-Fundes, zusammen mit den Parallelüberlieferungen im Codex Bezae Cantabrigiae Gnosticus 8502 (BG 2 zum „Apokryphon des Johannes“ und BG 3 zur „Weisheit Jesu Christi“), erweitert um die beiden anderen Texte aus BG, dem „Evangelium der Maria“ (BG 1) und der „Tat des Petrus“ (BG 4), denen jeweils knappe Einleitungen mit Literaturverweisen vorangestellt sind. Den Vorworten beider Auflagen der Studienausgabe und editorischen Vorbemerkungen wurden aus NHD 1 das Geleitwort von Ch. Marksches und die Einleitung von H.-M. Schenke † beigegeben. Freilich musste NHD 1/2 in erheblichem Umfang gekürzt werden, von ca. 964 Seiten auf 578 Seiten in der ersten Auflage und 579 in der zweiten. Die zusätzliche Seite der Neuauflage kommt zustande, weil im „Evangelium der Maria“ (BG 1) die Varianten der griechischen Fragmente aus den Fußnoten zur Übersetzung in NHD 2, die zunächst vollständig ausgelassen worden waren, nun wieder aufgenommen wurden. Dass das 63 Seiten umfassende Stellen- und Sachregister aus NHD 2 nicht in der Studienausgabe zu finden ist, ist verständlich. Darüber hinaus waren die Bearbeiter und Bearbeiterinnen der einzelnen Texte vom Verlag angehalten, weitere Kürzungen im Literaturverzeichnis, der Einleitung und den Anmerkungen vorzunehmen. Die Einleitungen in der Studienausgabe mussten durchgängig auf ganz wenige grundsätzliche Informationen beschränkt bleiben, ohne die hilfreichen Zwischenüberschriften („Überlieferung“, „Zeit“, „Ort“, „Inhalt“, u. ä.) und „ohne eine nähere Diskussion der bisweilen kontroversen Forschungslage“ (H.-G. Bethge und U.U. Kaiser im Vorwort, S. XIII). Einige Einleitungen sind besonders drastisch gekürzt, z.B. die von J. Hartenstein (zu III,3/V,1: 1 Seite gegenüber ursprünglich 9 Seiten) oder

¹ H.-M. Schenke †/H.-G. Bethge/U.U. Kaiser (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch. Bd. 1: NHC I,1-V,1, Bd. 2: NHC V,2-XIII,1, BG 1 und 4, GCS N.F. 8/12 = Koptisch-Gnostische Schriften 2/3*, Berlin/New York 2001/2003.

die von K. Heyden (zu VI,3: 1 Seite gegenüber 6 Seiten). Es gibt allerdings nicht nur Kürzungen, sondern auch Nachträge. So hat man insbesondere das „allgemeine Literaturverzeichnis“ um neuere Publikationen ergänzt und es nun in der zweiten Auflage (S. XXI-XXIII) erneut aktualisiert. Bei insgesamt 9 Schriften sind in der Neuauflage noch einmal einschlägige Titel der letzten Jahre nachgetragen worden. Die aus NHD 1/2 übernommenen Übersetzungen wurden mit sämtlichen textkritischen Zeichen zur Markierung der Zusätze, Lücken, Tilgungen, Konjekturen und verderbten Textstellen neu abgedruckt. Die Kürzungen in den erläuternden Fußnoten zur Übersetzung sind jedoch je nach Schrift sehr unterschiedlich ausgefallen. Viele Bearbeiter haben alle Anmerkungen weggelassen (z.B. H.-G. Bethge für II,5; H. Havelaar VII,3; K.-W. Tröger für VI,6; W.-P. Funk für XI,1.2.3; J. Hartenstein für BG 1). K.-W. Tröger hatte dem kleinen, gerade einmal 45 Papyruszeilen umfassenden ‚hermetischen‘ Dankgebet (NHC VI,7) in NHD 2 insgesamt 27 Anmerkungen beigefügt, die wohl kaum aus Platzgründen in der Studienausgabe sämtlich fehlen. Demgegenüber haben anderen alle Fußnoten übernommen (z.B. U.-K. Plisch für IX,2), oder es wurde wenigstens eine Auswahl getroffen. Besonders bedauerlich ist die Streichung von Fußnoten, welche in NHD 1/2 alternative Übersetzungsvarianten enthielten (z.B. S. Pellegrini für NHC VII,2); dies ist vor allem dann bedauerlich, wenn die Varianten auf Ergänzungen in den Lakunen der Handschrift oder besonderen Lesarten beruhen (so z.B. in NHC XI und XII oder am Anfang und Ende des „Apokryphon des Johannes“). Gleiches gilt für die Stellen, an denen Eingriffe in den Text, Konjekturen oder Tilgungen begründet wurden (z.B. C. Kulawik für VI,3). Wer beispielsweise wissen will, dass in Silv 5,4 (NHC VII,4 p. 95,9) die Phrase „der Klugheit der“ als Dittographie gedeutet und getilgt wurde, muss in NHD 2, S. 613 Anm. 29 nachsehen. Allerdings waren bereits in NHD 1/2 nicht alle Eingriffe in den Text durch Anmerkungen verständlich. So beruht z.B. der von H.-M. Schenke vorgenommene Eingriff in EvPhil 100 (NHC II,3 p. 75,14-18) auf einer Interpretationsentscheidung, die er in seinem großen Kommentar begründet². In NHD 1 (S. 206) wird lediglich auf die angenommenen Parallele 1 Kor 10,16 verwiesen, in der Studienausgabe (S. 157) fehlt selbst diese. Den Neuabdruck der insgesamt 13 Schriften, die der verstorbene H.-M. Schenke bearbeitet hatte, hat U.-K. Plisch übernommen. Auch hier sind das eine Mal die Fußnoten (so z.B. in NHC II,7 und VII,1) behalten worden, das andere Mal nur eine Auswahl. In NHC VI,4 („Noema“) z.B. wurden alle drei Fußnoten zur Übersetzung gestrichen, somit auch Schenkes Hinweis in NHD 1, S. 492, Anm. 15 auf die von der *communis opinio* abweichende Übersetzung von p. 47,17. Nicht immer ist in der Studienausgabe nachvollziehbar, weshalb auf eine Fußnote aus NHD 1/2 verzichtet wurde. Wie wichtig die in die Anmerkungen gesetzten Varianten gerade für Nicht-Koptologen sein können, macht das Beispiel der Übersetzung des „Thomasevangeliums“ deutlich. Die fortlaufende Arbeit am Text und die Diskussion mit Kolleginnen und Kollegen haben J. Schröter und H.-G. Bethge veranlasst, in den Logia 15, 47, 61 und 97 Text und Anmerkungstext zu vertauschen. Was in der ersten Auflage als Übersetzungsvariante angemerkt wurde, ist nun häufig in den Text gesetzt und die einst bevorzugte Lesart ist zur Fußnote geworden. Das „Thomasevangelium“ hat in der Neuauflage der Studienausgabe die meisten Bearbeitungen erfahren. Eine Reihe von Anmerkungen aus NHD 1, die in der ersten Auflage fortgelassen worden waren, sind in die zweite Auflage teilweise ausführlicher, teilweise abgekürzt wieder aufgenommen worden (so in den Logia 6, 12, 45, 51, 53, 57, 61, 65, 74, 105 und 111). In Logion 27,2 wurde die Wendung „den Sabbat zum Sabbat machen“ durch „die (ganze) Woche zum Sabbat machen“ ersetzt, in Logion 80 wird $\sigma\omega\mu\alpha$ nicht mehr mit „Leib“, sondern mit „Leichnam“ wiedergegeben, was in NHD 1 nur in der Fußnote

² H.-M. Schenke, *Das Philippus-Evangelium* (Nag-Hammadi-Codex II,3), TU 143, Berlin 1997, 456.

zum Verständnis angeboten worden war. In Logion 37,2 hat man die in der ersten Auflage noch erwogene Übersetzungsvariante getilgt und in Fußnote 104 (S. 132) zu Logion 50,1 eine gegenüber NHD 1 neue Konjekture vorgeschlagen. In die zweite Auflage konnte nun auch die von H.-G. Bethge und U.U. Kaiser in NHD 2 („Editorische Vorbemerkungen“, S. XII) zu Logion 71 angekündigte neue „Lakunefüllung durch Hans-Martin Schenke“, die „am Ende von NHC II p.45,35 ein verändertes, besseres Textverständnis“ ermögliche, aufgenommen werden. Die Intensität der Forschung am „Thomasevangelium“ wird nicht zuletzt bei der angegebenen Literatur (S. 124) sichtbar. In NHD 1 waren zwölf Titel aufgeführt, drei davon wurden in die erste Auflage der Studienausgabe übernommen und zwei neue sind angefügt worden; in der zweiten Auflage sind fünf neue Titel hinzugekommen.

In seiner Einführung zu NHD 1, S. 1 hatte H.-M. Schenke erklärt: „Wir wollen keine schnelle, und vielleicht voreilige, deutsche Gesamtübersetzung der Nag-Hammadi-Schriften liefern, sondern sozusagen die endgültige.“ Ohne Zweifel wird NHD für längere Zeit *die* einschlägige deutsche Übersetzung der Nag Hammadi-Schriften bleiben. Schenkes wohlbedachte Einschränkung, es handle sich „sozusagen“ um die endgültige Übersetzung, hat sich mit der Studienausgabe aber bereits bewahrheitet, da „Die Erzählung über die Seele“ (NHC II,6) hier in einer Neuübersetzung vorgelegt wird. Der Text in NHD 1 stammt von C.-M. Franke, er wurde „im freundlichen Einverständnis mit der vormaligen Bearbeiterin des Textes“ (Bethge/Kaiser, Vorwort zur Studienausgabe, S. XIII) durch die Neubearbeitung von C. Kulawik ersetzt, deren Dissertation zu dieser Schrift 2006 erschienen war.³ C. Kulawiks Einschätzung der Schrift unterscheidet sich wesentlich von der ihrer Vorgängerin. Während Franke eine „ursprünglich nicht-christliche Seelenlehre“ annimmt (NHD 1, S. 265), ihrer Meinung nach aber „von einem gnostischen Text zu sprechen“ ist (ebd., S. 267), stellt Kulawik fest, dass „die jüdisch-christlichen Vorstellungen... kaum nur als spätere Zusätze... angesehen werden“ können und insgesamt „nicht als ‚gnostische Schrift‘ bezeichnet werden“ kann (Studienausgabe, S. 196). Die jeweiligen Übersetzungen scheinen durch die je andere religionsgeschichtliche Zuordnung allerdings nicht berührt zu sein. Auf die Neubearbeitung von NHC II,6 wird im Vorwort (Studienausgabe, S. XIII) ausdrücklich hingewiesen, einige „kleinere Modifikationen“ in den Übersetzungen der Studienausgabe sind demgegenüber unerwähnt, so beispielsweise die Änderungen in der Abgrenzung von Sinnabschnitten, die U.U. Kaiser in ihrer Übersetzung von „Die Hypostase der Archonten“ (NHC II,4) für die Studienausgabe vorgenommen hat.

Die in der Studienausgabe insgesamt verbliebenen marginalen Inkonsistenzen sind bei der Bearbeitung einer Sammlung, welche die Arbeit so vieler Wissenschaftler zugänglich macht, nicht zu vermeiden und mindern nicht den Wert dieser Ausgabe.

Herbert Schmid, München
Herbert.Schmid@lrz.uni-muenchen.de

Emmo Edzard Popkes, Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 206, Tübingen (Mohr Siebeck) 2007, 472 S., ISBN 978-3-16-149265-5, € 99,-.

Nachdem sich die neutestamentliche Forschung im deutschsprachigen Raum im Hinblick auf das Thomasevangelium über Jahrzehnte im langen Schatten von Wolfgang Schrage

³ C. Kulawik, *Die Erzählung über die Seele (Nag-Hammadi-Codex II,6)*, TU 155, Berlin/New York 2006.

Monographie von 1964¹ versteckt, ja es sich geradezu gemütlich gemacht hatte, ist die Thomasforschung auch in hiesigen Gefilden in den letzten Jahren erfreulich in Bewegung geraten. Dies ist nicht zuletzt P.s Verdienst, dem wir u.a. die Organisation der internationalen Eisenacher Thomas-Tagung 2006 nebst dazugehörigem Sammelband² – sicher ein kommendes Standardwerk zum Thema – verdanken. Mit Interesse nimmt der Leser daher zunächst P.s Buch, die überarbeitete Fassung seiner Jenaer Habilitationsschrift von 2006, zur Hand. Dass P. in vielen klassischen Fragen ungefähr die entgegengesetzte Position zum Rezensenten einnimmt – die im Untertitel des Buches aufgeworfenen Fragen beantwortet er z.B. mit „gnostisch“ und „spät“ – erhöht dabei noch den Reiz der Lektüre. Dennoch weicht die Neugier recht bald einer gewissen Ernüchterung, erweist sich P.s Werk doch über weite Strecken als eine Art „Schräge redivivus“, teils mit anderen, teils mit denselben Mitteln.

Ein Teil der Probleme offenbart sich bereits im Titel des Buches: *Das Menschenbild des Thomasevangeliums – von welchem Thomasevangelium* ist hier eigentlich die Rede, und gibt es überhaupt so etwas wie eine geschlossene Anthropologie in einem so lose gestrickten Sammelsurium, wie es das uns bekannte Thomasevangelium darstellt? Die methodischen Probleme, die die Überlieferungsverhältnisse aufwerfen, dass wir nämlich vom Thomasevangelium, abgesehen von den wenigen älteren (um 200) griechischen Fragmenten nur eine zufällige koptische Fassung des 4. Jahrhunderts besitzen, werden von P. durchaus diskutiert (S. 6f. u.ö.), spielen dann aber für die weitere Untersuchung im Grunde keine Rolle. Im Gegenteil, P. interpretiert das Thomasevangelium im Kontext von NHC II und bestimmt die Einbettung in die anderen Schriften dieses Kodex als den gültigen Deutehorizont des Textes. Das ist zwar insofern anregend, als es tatsächlich eine lohnende Aufgabe darstellt, über die Gründe nachzudenken, warum ein uns unbekannter Besteller des 4. Jahrhunderts in einem uns unbekanntem Skriptorium gerade diese Kompilation von ganz unterschiedlichen Schriften geordert hat, für die Bestimmung der *Eigenart* des doch mindestens 200 Jahre älteren Thomasevangeliums trägt dieser Ansatz aber wenig aus. Der Rezensent bekennt freimütig, diese spezielle Herangehensweise P.s letztlich nicht nachvollziehen zu können. Nebenbei bemerkt, würde P.s Ansatz auch die gesamte Gnosisforschung der letzten sechzig Jahre zusammenbrechen lassen, wogegen natürlich gar nichts einzuwenden wäre, wenn es denn irgend plausibel wäre. Nach landläufiger Meinung vereinigt NHC II ja Texte ganz unterschiedlicher Provenienz, sethianische (AJ, HA), valentinianische (EvPhil), zwei Texte der Thomastradition usw. Dass NHC II eine – cum grano salis – *gewachsene* Sammlung darstellt, ergibt sich übrigens schon aus der Tatsache, dass der Codex in sprachlicher, des näheren dialektaler Hinsicht gar nicht einheitlich ist; merkwürdigerweise liegen gerade die beiden Texte der Thomastradition, EvThom (NHC II,2) und LibThom (NHC II,7), sprachlich besonders weit auseinander. Überdies haben zwei Texte aus NHC II Dubletten in ganz anders zusammengestellten NH-Codices. Bei P. erscheint diese Binnendifferenzierung in einem eher diffusen Gnosisbegriff aufgehoben, für den z.B. ein gnostischer Weltentstehungs- und Erlösungsmythos (S. 353) samt „Bruch im Gottesbild“ (Demiurg, vgl. S. 292.310f.) charakteristisch sei, also Elemente, die im Thomasevangelium gerade keinen expliziten Ausdruck finden.

Die Absicht von P.s Unterfangen ist gleichwohl klar: Das Thomasevangelium wird so fest in der Gnosis verortet und möglichst weit von der synoptischen (Jesus-)Tradition weggerückt, ein Bestreben mithin, das beinahe ein halbes Jahrhundert nach Schrage

¹ W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung, BZNW 29, Berlin 1964.

² J. Frey/E.E. Popkes/J. Schröter (Hgg.), *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie*, BZNW 157, Berlin/New York 2008.

und spätestens nach Jens Schröters bahnbrechender Untersuchung „Erinnerung an Jesu Worte“³ eigentlich obsolet sein müsste. Um das Thomasevangelium möglichst weit von der synoptischen Tradition wegzurücken, behauptet P. zunächst eine „Marginalisierung der ethischen und karitativen Dimension der Worte und Taten Jesu“ (Zwischenüberschrift S. 40). P. konstatiert, dass die „im Thomasevangelium vorhandenen Jesuslogien nur in einem überaus geringen Maße eine karitative oder ethische Dimension erkennen“ lassen, „Erzählungen von Heilungs- und Speisungswundern fehlen völlig“ (ebd.). Zu letzterem ist eigentlich nur zu sagen, dass alles andere in einer *Spruchsammlung*, die die (karitativen) *Taten* Jesu ja gar nicht zum Gegenstand hat, auch höchst überraschend wäre! Aber auch die angebliche Marginalisierung ethischer Tendenzen trifft so nicht zu (zu beachten ist auch, dass das EvThom im Vergleich zu den synoptischen Evangelien erheblich kürzer ist). Logien, die P.s Befund nicht entsprechen, müssen daher weg- oder uminterpretiert werden. Die Aufforderung zur Krankenheilung in EvThom 14 wird z.B. von P. als „Traditionsrest“ bestimmt, der nebenbei auch noch die Abhängigkeit von EvThom von der synoptischen Tradition beweisen soll. EvThom 14,1-3 enthält überdies die (kritischen) Antworten (Jesu) auf die in EvThom 6 gestellten Fragen nach dem Umgang mit der religiösen Alltagspraxis, Fragen mit eminent ethischer Dimension. Ein durchgehender Zug des Thomasevangeliums, ja geradezu ein prägendes Element, ist seine Reichtumskritik (Zinsverbot in EvThom 95). Zur Ethik des Thomasevangeliums gehört die Aufforderung zum Machtverzicht (EvThom 81), Fragen der Sexualethik werden zumindest gestreift. Dass EvThom 63 „keine sozialkritische Komponente erkennen“ lasse (S. 41), hängt natürlich zunächst am hermeneutischen Grundprinzip des Thomasevangeliums, wonach der mitdenkende Leser die Bedeutung der Worte Jesu selbst zu finden habe (EvThom 1); allerdings muss man die Augen schon sehr fest zukneifen, um – im reichtumskritischen Kontext des EvThom! – den sozialkritischen Gehalt des Logions nicht wahrzunehmen. Dass EvThom 63 traditionsgeschichtlich ganz sicher eine ältere Stufe repräsentiert als die Lukasparallele, sei hier nur am Rande vermerkt. Exemplarisch ist P.s Umgang mit dem Gebot der Nächstenliebe in EvThom 25 (S. 45ff). Da EvThom nach P. auf einem „dicho- bzw. trichotomischen Menschenbild basiert“, kann EvThom 25 „als Ausdruck einer ‚Entzweiung von Leib und Seele‘ verstanden werden. Im Sinne einer gnostischen Anthropologie zielt die Liebe zum Bruder somit v.a. auf dessen seelisches Wohlergehen, eine Überwindung materieller Not... wäre demgegenüber nur von marginaler Bedeutung“ (S. 47, vgl. aber EvThom 69,2). Hier wird das, was eigentlich erst durch die Untersuchung des Textes erhoben werden soll, zur Voraussetzung der Interpretation gemacht, das eigene Vorurteil wird gewissermaßen zum Kriterium der Wahrheit. Mit einer solchen Methode, einigermaßen geschickt angewendet, kommt man natürlich von jedem beliebigen Ausgangspunkt zu jedem gewünschten Ergebnis. Hier, als Gegenprobe, der Wortlaut von EvThom 25: „Jesus spricht: Liebe deinen Bruder wie dein Leben! Behüte ihn wie deinen Augapfel!“

Für die Herausarbeitung der Anthropologie des Thomasevangeliums sind für P., neben der Darstellung der individualistischen (Un-)Ethik des Thomasevangeliums (s.o.), zwei Themenfelder zentral, die Abbildhaftigkeit der menschlichen Existenz (εἰκῶν) und der Mensch als Einzelner, festgemacht am Begriff μοναχός. Als relevante Logien für die εἰκῶν-Vorstellung im EvThom untersucht P. EvThom 22,6; 50,1; 83 und 84. Von Anfang an ist P. klar, dass „den Aussagen über die Abbildhaftigkeit menschlicher Existenz ein anthropologisches Konzept zugrunde liegt, welches im Thomasevangelium nicht *in extenso* dargelegt wird“ (S. 255). Da εἰκῶν aber zunächst nichts weiter als ein Wort mit einem ziemlich komplexen Wortfeld ist, ließe der Befund zumindest auch die Arbeitshypothese zu, dass es ein durchgängiges anthropologisches Konzept im Thomas-

³ J. Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte*, Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas, WMANT 76, Neukirchen-Vluyn 1997.

evangelium gar nicht gibt. Während sich nämlich EvThom 83 tatsächlich am besten auf dem Hintergrund gnostischer Genesisisspekulation verstehen lässt (auch wenn P. keinen Versuch macht, das in Logion 83 vorhandene Textproblem wirklich zu lösen), ist das für Logion 84, das nicht viel mehr als einen platonischen Gemeinplatz enthält, keine notwendige Annahme, sodass fraglich ist, ob die beiden Logien mehr verbindet als bloßer Stichwortanschluss. Exemplarisch zu Tage tritt P.s Methode bei der Behandlung von EvThom 22,6. S. 217 Anm. 3 wird die Übersetzung von Bethge/Schröter gerügt, weil sie **ΖΙΚΩΝ** an dieser Stelle mit „Gestalt“ bzw. „Gesicht“ wiedergibt (immerhin in einer Aufzählung von Körperteilen!), obwohl **εἰκὼν** klar erkennbar im Hintergrund stehe – als ob streng konkordantes Übersetzen ein Ausweis übersetzerischer Qualität wäre! Tatsächlich widersetzt sich **εἰκὼν** in EvThom 22,6 massiv der Einbindung in P.s Gesamtkonzept.

Der Begriff **ΜΟΝΑΧΟΣ** kommt im Thomasevangelium an drei Stellen vor (EvThom 16, 49, 75), was zunächst einmal ein höchst bemerkenswerter Befund ist. Von der Verwendung des Begriffes her auf ein anthropologisches Konzept zurückzuschließen, ist allerdings methodisch höchst problematisch, was von P. auch ausführlich reflektiert wird. Einerseits sagt P. (S. 147): „Dem Begriff **μοναχός** bzw. **ΜΟΝΑΧΟΣ** kommt sowohl für das Verständnis der Anthropologie, als auch für die religionsgeschichtliche Verortung des Thomasevangeliums eine zentrale Bedeutung zu.“ Andererseits heißt es (S. 149), „daß das Thomasevangelium eventuell *die frühesten christlichen Texte* bietet, in denen der Begriff **μοναχός** als *eine positive Bewertung* eines bestimmten christlichen Selbstverständnisses verwendet wird.“ Auf das „eventuell“ kommt es hier an. Für keines der genannten Logien gibt es nämlich eine griechische Parallele, sodass schlicht nicht feststellbar ist, ob **μοναχός** hier tatsächlich schon im griechischen Text des EvThom gestanden hat oder ob **ΜΟΝΑΧΟΣ** eben ein graeco-koptisches Übersetzungsäquivalent des 4. Jahrhunderts für ein uns unbekanntes Wort in der griechischen Vorlage darstellt – mit entsprechenden Konsequenzen für die Interpretation. Analoge Fälle sind bekannt: So finden sich z.B. im Text des Petrus-evangeliums Byzantinismen, die ganz sicher nicht zur ursprünglichen Sprachform des Textes gehören, sich aber im Laufe der Überlieferung eingeschlichen haben.

Eher unbefriedigend ist auch P.s gelegentlich etwas großzügiger Umgang mit dem koptischen Text des Thomasevangeliums und seinen vielfältigen Problemen. Man könnte auch sagen, P. habe zwar einen Blick für das Große und Ganze (auch wenn es in dieser Größe vielleicht gar nicht real ist), aber nicht für die (ganz kleinen, aber wichtigen) Details. S. 41 Anm. 7: **ϣΙΝΑ** ist griech. **ἵνα** (nur in kopt. Gewand, nicht dessen kopt. Äquivalent). S. 47: die Wiedergabe von EvThom 25,2 ist ungenau, man soll seinen Bruder „hüten“ wie den eigenen Augapfel, nicht „lieben“; dass die Jünger angesprochen seien (so P.), ergibt sich nicht aus dem Text des EvThom, angedredet wird in Logion 25 vielmehr ein nicht näher spezifiziertes Du. S. 159: „Brautgemach“ heißt **ΜΑ ΝΨΕΛΕΕΤ** (nicht **ΨΕΛΕΕΤ**); in der darüber stehenden Übersetzung von EvThom 75 übersetzt P. sachlich angemessener mit „Hochzeitssaal“, findet es dann aber „umso bemerkenswerter...“, daß dieser Begriff (sc. Brautgemach) zu einem Zentralmotiv unterschiedlicher gnostischer Traditionsbildung avancierte“. S. 175 übersetzt P. EvThom 61,5a mit „wenn einer gleich ist“, ohne dabei „gleich sein“ als Konjekturen (**ϣΗ<ϣ>** für **ϣΗΓ**) zu kennzeichnen; im koptischen Text darüber steht dagegen der unkonjizierte Text; die angebliche Konjekturen von Bethge/Schröter, auf die in diesem Zusammenhang verwiesen wird (Anm. 81), ist dagegen ein interpretierender Zusatz in der Übersetzung). S. 229f. (mit Anm. 31) geht P. allzu flott über die Schwierigkeiten des koptischen Textes von Logion 83, die die Forschung doch schon seit Leipoldt beschäftigen, hinweg; es bleibt aber festzuhalten, dass „verborgen im Bild des Lichtes des Vaters“ ein sinnloser Text ist. S. 244 unten lies (zu EvThom 2,4): **ΑΥΩ**. S. 248 lies (zu EvThom 87,1): **ΠΕΧΑΓ ΝΒΙ ... ΟΥΤΑ-ΛΑΠΩΡΟΝ**. Im Stellenregister gehört S. 454 linke Spalte die Angabe 71,2 nicht zum Thomasevangelium, sondern zum Philippusevangelium (S. 455). S. 456 rechte Spalte

lies: Kephalaia. S. 457 gehören die Texte des Papyrus Berolinensis Gnosticus sachlich nicht unter VII. Papyri, sondern unter V. Nag-Hammadi und Verwandtes.

Abschließend ein vorläufiges Fazit: P. leistet, bei aller Gelehrsamkeit, mit seiner Untersuchung das, was seinerzeit schon Schrage mit dem Untertitel seines Buches (unfreiwillig) annonciert hatte: (Einen) Beitrag zur gnostischen Synoptikerdeutung. Diese Interpretationsleistung mit dem Thomasevangelium selbst in eins zu setzen, scheint dem Rezensenten das Hauptproblem des vorliegenden Werkes. P. vertritt damit eine Extremposition, die nach den frühen Kämpfen zwischen amerikanischer und europäischer Forschung inzwischen auch hierzulande nicht mehr konsensfähig sein dürfte. Als solche bleibt sie ein willkommener Stachel, die eigene Position immer wieder aufs Neue zu durchdenken und zu präzisieren.

Uwe-Karsten Plisch, Berlin
forum1@bundes-esg.de

Janet E. Spittler, Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles. The Wild Kingdom of Early Christian Literature, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 247, Tübingen (Mohr Siebeck) 2008, XI + 264 S., ISBN 978-3-16-149731-5, € 59,-.

Als Janet E. Spittler ihren Vortrag im Rahmen der Christian Apocrypha Section des 2010 Annual Meeting der Society of Biblical Literature in New Orleans einleitete, räumte sie offen ein, dass sie an sich nicht noch einmal über die Apokryphen Apostelakten reden wollte. Die Aussicht, dies aber dennoch zusammen mit anderen Vortragenden in einer eigenen thematischen Abteilung unter dem Titel „Tiere in den Apokryphen“ tun zu können, hätte sie veranlasst, diesem Entschluss nicht zu folgen. Und das war auch gut so: Denn ihr *Animals in the Acts of Andrew: One of These Acts is not Like the Others* legte Details in den Apostelakten offen, die sonst nicht Beachtung fänden. Eben dies trifft auch auf ihre anderen Präsentationen bei SBL-Jahrestreffen in den USA zu, wo sie seit 2005 immer wieder in unterschiedlicher Schwerpunktsetzung und schlagwortartig auf Tiere und die Apokryphen Apostelakten einging.¹ Dass Tiere in der frühchristlichen Literatur eine bedeutende Rolle spielen, liegt für den Laien nicht unbedingt auf der Hand. Eine eigene Lektüre von apokryphen Texten unterschiedlicher Couleur und die aktuelle Beschäftigung auch anderer Fachleute mit dieser Thematik führen das aber rasch vor Augen.² Eben deshalb ist es umso begrüßenswerter, dass mit Spittlers überarbeiteter Dissertation, die sie bei Hans-Josef Klauck und Margaret M. Mitchell angefertigt und an der University of Chicago 2007 eingereicht hatte, ein grundsätzlicher Überblick über die essentiellen Aspekte der Themenverbindung Tiere und apokryphe Apostelakten vorliegt.

¹ Vgl. „Lucius as the Ass and the Animal Rationality Debate“ (Corpus Hellenisticum Novi Testamenti program unit, Philadelphia, 20.11.2005); „Tuna Redivivus: Dried Fish Returned to Life in Herodotus, the Alexander Romance and the Acts of Peter“ (Christian Apocrypha, Washington D.C., 20.11.2006); „Famous Arena Lions in the Acts of Paul“ (Ancient Fiction and Early Christian and Jewish Narrative, San Diego, 18.11.2007); „Birds and Sages: Avian Anecdotes in the Life of Apollonius of Tyana, an Ethiopian Tale, and the Acts of John“ (Ancient Fiction and Early Christian and Jewish Narrative, Boston, 24.11.2008); „The Anthropology of the Acts of Thomas“ (Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, Boston, 24.11.2008).

² So etwa L. Hobgood-Oster, *Holy Dogs and Asses: Animals in the Christian Tradition*, University of Illinois 2008 (vgl. Rez. von J.E. Spittler, JR 89, 2009, 588-589) und den Vortrag von D.R. Cartlidge, „About Oxen and Asses: Variations on a Common Theme in Early Christianity“ im Rahmen des SBL Annual Meeting in Atlanta am 20.11.2010.

Im Vorwort schreibt sie selbst, wie sie überhaupt zu ihrem Dissertationsvorhaben gelangt sei. Die Detailfrage, was denn der Unterschied zwischen einem Esel und einem Wildesel sei, brachte sie schon 2002 dazu, sich näher mit anschließenden Fragestellungen bezüglich der Bedeutung von Tieren in der Welt der antiken Literatur wie auch der apokryphen Apostelakten zu beschäftigen. Und die vorliegenden 264 Seiten belegen, dass es Janet E. Spittler gelungen ist, in einer stilistisch sehr ansprechenden, eingängigen Art und Weise eine signifikante Thematik in allen ihren wesentlichen Facetten formidabel zu behandeln. Somit werden die ohnehin oftmals vernachlässigten, bisweilen auch in ihrer Bedeutung und ihrer Qualität unterschätzten Apostelakten hinsichtlich eines neuen Themenfeldes erschlossen, und gleichzeitig wird ihre weitere Erforschung motiviert.

Das Buch ist eigentlich in insgesamt vier große Sinnabschnitte gegliedert, obgleich Spittlers neun mit römischen Ziffern versehene Kapitel suggerieren, dass sie alle auf der gleichen Gliederungsebene liegen. Einleitung und Schlussfolgerung (Kapitel I und IX) rahmen die beiden Komplexe Tiere in der griechisch-römischen Gedankenwelt und in antiker Prosaerzählung (Kapitel II und III) sowie Tiere in den einzelnen apokryphen Apostelakten (Kapitel IV bis VIII). Ein kurzes Abkürzungsverzeichnis (S. ix), ein systematisches Literaturverzeichnis (S. 233-247), geordnet nach Textausgaben und Kommentaren (Apostelakten), Texten und Übersetzungen (antike Literatur) und Sekundärliteratur, und verschiedene Indizes (S. 249-264) mit Stellenregister, modernen Autoren und Schlagworten runden den Band ab.

Ausgehend von einem römischen Bodenmosaik aus dem 2. oder 3. Jahrhundert der Villa Nennig an der Mosel stellt Spittler in ihrer Einleitung (S. 1-11) wesentliche Leitfragen, die schon Menschen in der Antike beschäftigten: Was sagen diese Abbildungen über das Wesen von Mensch und Tier aus? Sollte der Betrachter diese Abbildungen als solche auffassen oder darin die wirklichen Szenen in der Arena sehen? Worin liegen noch Unterschiede zwischen Mensch und Tier, wenn sich Tiere wie Menschen und Menschen wie Tiere benehmen? Wo ist generell der Platz des Menschen unter den anderen Kreaturen der natürlichen Welt? Konsequenterweise widmet sie sich dann in den nächsten beiden Kapiteln der Zeit der Antike sowie der späten Republik und dem imperialen Zeitalter Roms. Dieses Szenario aus historischen, philosophischen und literarischen Texten der ersten drei Jahrhunderte unserer Zeitrechnung bildet den Rahmen für eine Einbettung der fünf wichtigsten apokryphen Apostelakten, die Spittler richtigerweise in den *Acta Ioannis*, *Acta Petri*, *Acta Andreae*, *Acta Pauli* und *Acta Thomae* sieht. Dort tauchen Tiere an Orten auf, wo wir sie auch erwarten, und tun, was wir von ihnen erwarten (etwa in der Arena). Allerdings sind überraschende und ungewöhnliche Momente im Auftreten und Tun von Tieren häufiger. Spittler beabsichtigt mit ihren Analysen, die zentralen Textpassagen beleuchten und zugleich das Verständnis der Beziehung zwischen Mensch und Tier in ihnen herauszuarbeiten. Sie schließt ihre Einleitung mit einer Darstellung ihres Forschungsprogramms, das sich aber bereits aus den Überschriften der dann folgenden sieben Kapitel ablesen lässt.

„Animals in Graeco-Roman Thought“ (S. 12-50) und „Animals in Ancient Prose Narrative“ (S. 51-75) beinhalten eine Fülle von Textstellen, die aber immer – in englischer Übersetzung, wobei wesentliche Begriffe durchaus in der Originalsprache beigefügt sind – in den Darstellungskontext eingearbeitet sind. Entsprechend flüssig sind diese beiden lehrreichen Kapitel zu lesen. Natürlich spielen die Diskussion über die Vernunftbegabung von Tieren (S. 15-25), die Verwendung von Tieren bei Philo und in der patristischen Literatur (S. 26-43), insbesondere im Kontext von Allegorisierungen, und die Bedeutung von Tieren im Zusammenhang mit christlicher Askese (S. 43-49) hier eine wichtige Rolle. Die summarische Behandlung von Tieren in antiker Erzählliteratur rundet das Bild letztlich ab und macht Lust auf noch mehr Detailinformationen, welche in dieser Arbeit aber zu weit weg vom Thema geführt hätten.

Der Aufbau der nächsten fünf Kapitel folgt einem analogen und einfachen Muster: Einleitung, Analyse der zentralen Textpassagen und Schlussfolgerungen. Gerade die

flüssigen Darstellungen in den Einleitungen ermöglichen es auch jenen ihren Weg durch den Band zu finden, die nicht Spezialisten im Bereich der Erforschung der apokryphen Apostelakten sind. So klärt Spittler die Überlieferungs- und Bezeugungslage wie auch so manches Begriffswirrwarr. Demnach wird der Leser ermächtigt, an der Diskussion um Unterschiede und Gemeinsamkeiten der *Acta Andreae* und der *Acta Andreae et Matthiae* selbst teilzunehmen (S. 76-81), oder anderenorts die Bezeichnungen *Acta Pauli*, *Acta Pauli et Theclae* und *Acta Theclae* miteinander in Beziehung zu setzen sowie die Rolle Theklas darin einzuschätzen (S. 154-162). Natürlich muss sich Spittler entscheiden, welcher Rezension, welcher Textgestalt und welcher „Original“sprache sie letztlich folgt in ihrer Zuwendung zu den einzelnen Passagen. Dass dabei das Griechische im Vordergrund steht, liegt auf der Hand und ist aufgrund der in den Kapiteln zwei und drei angeführten Belege folgerichtig.

Es verbietet sich hier die zahlreichen Einzelstellen im Detail zu würdigen. Die Richtigkeit ihrer Analysen muss sich in hoffentlich noch folgenden Spezialstudien erweisen, wie sie von Spittler selbst in ihren Vorträgen im Rahmen der SBL-Jahrestreffen bereits vorgestellt wurden bzw. in einem kürzlich von ihr vorgelegten Beitrag.³ Natürlich kommt sie auch auf die Rolle der Tiere im Martyrium des Andreas zu sprechen, wo die Bezeichnung des Aegeates als Schlange, die als Symbol des Teufels fungiert, nicht sonderlich überrascht, die Attribute „wild“ und „unzivilisiert“ bzw. „ungebildet“ jedoch erst den Negativeindruck noch verdeutlichen helfen (S. 86). Die *Acta Andreae* allerdings stellen, so Spittler, einen Sonderfall dar: Mit Ausnahme der Adlerparabel werden Tiere zur Negativzeichnung von Menschen verwendet (S. 92). Spittler sieht diese Einheitlichkeit in den anderen vier zu behandelnden Apostelakten schwerlich gegeben und stellt deshalb auch eine jeweils an Einzelpassagen und ihrer Erhellung orientierte Analysen an (S. 93).

Für die Johannesakten (S. 94-125) stehen dann Bettwanzen, eine Schlange und ein Rebhuhn im Vordergrund, für die Petrusakten (S. 126-155) der sprechende Hund, im Zusammenhang der Episoden mit Simon Magus, und die „Auferweckung“ eines Fisches, für die Paulusakten (S. 156-189) insbesondere die divergente Rolle von Tieren in den Theklaerzählungen und die Begegnung des Paulus mit dem von ihm getauften Löwen sowie für die Thomasakten (S. 190-223) eine liebeskranke, mörderische Schlange und zwei Eselsgeschichten.

In ihren Schlussfolgerungen kann Spittler dann, ausgehend von ihren vorangehenden Analysen, die apokryphen Apostelakten in die literarische Kultur ihrer Zeit einordnen, also hinsichtlich kompositorischer Techniken mit Philostratus, Lucian, Achilles Tatius, Heliodorus und den anonymen Autor des Alexanderrömans in Verbindung bringen, auch wenn sie deren gehobenen Stil und differenzierte Sprachverwendung nicht ganz erreichen (S. 224). Damit stellt Spittler den fünf analysierten *Acta* ein adäquates Zeugnis aus, fern von immer noch anzutreffenden Stereotypen und Herabqualifizierungen in der Sekundärliteratur, denen zu Folge es sich um reine Erbauungsliteratur (ohne große theologische Konzeption) für Frauen handle. Kim Haines-Eitzen widerlegte solche vorschnellen Urteilen in einem Aufsatz mit überzeugenden Argumenten.⁴ In diese Richtung weisen auch Spittlers feine Analysen und Auswertungen. Es gelingt ihr zusammenfassend für die fünf apokryphen Apostelakten gemeinsame Facetten herauszuarbeiten, etwa dass die erfolgreiche Einpassung von Tieren in einen bestimmten Kontext auch das Wissen der Leserschaft über das wirkliche Leben dieser Tiere in der

³ J. Spittler, Animal Resurrection in the Apocryphal Acts of the Apostles, in: T. Nicklas u.a. (Hgg.), *Gelitten – Gestorben – Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum*, WUNT II,273, Tübingen 2010, 343-365.

⁴ K. Haines-Eitzen, The Apocryphal Acts of the Apostles on Papyrus: Revisiting the Question of Readership and Audience, in: T.J. Kraus/T. Nicklas (Hgg.), *New Testament Manuscripts: Their Texts and Their World*, Texts and Editions for New Testament Study 2, Leiden/Boston 2006, 293-304.

wirklichen Welt voraussetzt, ganz gleich, ob die Tiere dann als Metaphern, Symbole, Allegorien oder Metonymien zu interpretieren sind (S. 225). Zudem unterstellt sie den Verfassern der Apostelakten zu Recht kompositorischen und theologischen Willen bei der Auswahl und der Verwendung der jeweiligen Tiere. Durch eine abschließende, kurze Einspielung von Abschnitten aus den *Acta Philippi* (S. 228-232), welche die bekannte Episode des Philippus mit dem sprechenden, bekennenden Leoparden und dessen Jungen. Auf den ersten Blick erinnert dies an den sprechenden Löwen in den *Acta Pauli* oder den sprechenden Hund in den *Acta Petri*. Allerdings komme, so Spittler, in den Philippusakten kein wirkliches Interesse am realen Wesen der Leoparden als Raubtier zum Tragen, etwas das in den anderen apokryphen Apostelakten sehr wohl zu erkennen wäre. Vielmehr stünden die Leoparden nur für die eine Seite des Tierreiches, wie es in der Zeit der Abfassung der Philippusakten eingeteilt wurde, eben für die Wildnis und Wildheit (im Gegensatz zu den domestizierten Tieren).

Spittler gelingt es, ein sehr flüssig, teilweise spannend zu lesendes Buch vorzulegen, das sich aber mit bislang schwer zugänglichen und manchmal in Übersetzung auch spröde zu lesenden Texten beschäftigt. Ihre Analysen bleiben vorsichtig, sind aber immer Folge von logischen Argumentationsketten. Damit liegt nun eine fundierte Arbeit über das Verhältnis von Mensch und Tier in den apokryphen Apostelakten vor, die ihrerseits wiederum zur weiteren Erschließung apokrypher Literatur motiviert und somit diese spannenden literarischen Zeugnisse des (frühen) Christentums für eine breitere Leserschaft öffnet. Zugleich erhalten diese (früh)christlichen narrativen Texte die Wertschätzung, die sie als Zeugnisse der (früh)christlichen Erzähltradition auch verdienen. Es bleibt zu hoffen, dass die Autorin noch weiter in dieser Hinsicht publizieren und vortragen wird, dass die vorliegenden Analysen zu vielen Spezialuntersuchungen der Rolle von Tieren in den apokryphen Apostelakten, auch über die fünf hier behandelten hinaus, und anderer christlicher Literatur anregen mögen.

Thomas J. Kraus, Neumarkt i.d.OPf.
t.j.kraus@web.de

Otto Zwierlein, *Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 96, Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2009, XIII + 476 S. + 4 Tafeln, ISBN 978-3-11-020808-5, € 98,-.

„Dieses Buch hat eine merkwürdige Entstehungsgeschichte: Es war überhaupt nicht geplant, hat sich von selbst aus einem Exkurs des Ps.Hegesipp über die ernerische Christenverfolgung entwickelt, zwang den Verfasser immer tiefer in das Dickicht der apokryphen Apostelakten, dann auch in die heiklen Datierungsprobleme des sog. ersten Clemensbriefes, der vermutlich ‚echten‘ Briefe des Ignatius von Antiochien und der Spätschriften des Neuen Testaments“ (S. V). Die Studie entspinnt sich aus der Untersuchung des Ps.-Hegesipp, um in immer größeren Ausgriffen ein Panorama relevanter Schriften zur Bezeugung eines petrinischen Romaufenthaltes zu zeichnen und dabei zu kontrovers diskutierten Einleitungsfragen Stellung zu beziehen. Daher verdanken sich Zwierleins (im Folgenden: Z.) Untersuchungen Deutungsansätze zu ntl. und patristisch umstrittenen Texten, die auch über die Frage des möglichen Aufenthalts hinaus zu Diskussionen anregen.¹

¹ Nach Abschluss der vorliegenden Rezension ist der Band 2010 in 2., ergänzter Auflage erschienen. Z.s Buch hat mittlerweile angeregte, z.T. auch aufgeregte Diskussionen hervorgerufen, die jetzt in einem umfangreichen Sammelband gebündelt vorliegen: S. Heid (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, Freiburg u.a. 2011; für einen Überblick über die Publikationen bis Mitte 2011 vgl. P. Gemeinhardt, *Petrus in Rom? Neue Diskussionen über eine alte Frage*, *MdKI* 62, 2011, 63-67.

Z. will aufzeigen, „wo die Historizität der Dokumente endet und die Legende beginnt“ (S. 2) und formuliert die klare These: Petrus (und Paulus) seien nie in Rom gewesen. Die Legende eines Romaufenthalts verdanke sich bestimmten Positionen in den polemischen Auseinandersetzungen des 2. Jahrhunderts. Die fälschliche Deutung einer römischen Inschrift auf eine Stiftung durch den Erzhäretiker Simon Magus bei Justin habe den Anlass geboten², dessen vermeintlichem Romaufenthalt einen solchen des Petrus entgegenzusetzen, wobei die Darstellung von Apg 8,9-25 ausgebaut, geographisch verlagert und deren Leerstellen aufgefüllt worden seien. Verbunden mit der Tendenz, umstrittene Positionen (hierarchische Gemeindestrukturen, Monepiskopat, Lehrfragen in gnostischen Auseinandersetzungen) durch eine legitimierende apostolische Tradition bzw. Sukzession zu begründen, sei die Petrus-Simon-Episode aufgegriffen worden. Unterstützt werde dies durch eine irrige Auslegung des 1 Clem, die sich in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s erstmalig bei Dionys von Korinth finde: Vermutlich habe Dionys die Äußerungen zur Parteienbildung nach 1 Kor in 1 Clem 47,1-4 als Notiz über die persönliche Anwesenheit der Apostel in Korinth gelesen. Zudem dürfte er 1 Clem 5f. so interpretiert haben, dass ἐν ῥώμῃ (1 Clem 6,1) für „bei uns in Rom“ stehe und deswegen ein Zeugnisgeben der Apostel in Rom meine. Somit habe das Referat des Dionys bei Euseb, h.e. 2,25,8 das Bild einer petrinischen und paulinischen Gemeindegründung geprägt. Hierin wurzelt das Zusammenwachsen laut Z. ursprünglich eigenständiger Petrus- und Paulustraditionen, welches in der Einführung des römischen Gedenkens beider am 29. Juni 258 kulminierte.

Eine besondere Bereicherung seiner Beschäftigung mit dem „römischen Petrus“ bot Z. die Möglichkeit, einen bislang unzugänglichen Textzeugen der Martyrien des Petrus und Paulus (MPt, CANT 190.IV [= APt 33-41], MPI, CANT 211.V) zu konsultieren. Deren Edition (S. 337ff.) ist der Monographie angehängt.

In der „Einleitung“ (S. 1-3) benennt Z. als Ausgangspunkt seiner Untersuchung den „Hegesippus“, den er entgegen verbreiteter Forschungsmeinung Ambrosius als Verfasser zuschreibt. Der dort geschilderte Kampf Petri mit Simon Magus, welchem Ps.Hegesipp das Martyrium von Petrus und Paulus folgen lässt, ließ Z. nach den Quellen des „Hegesippus“ bzw. Ambrosius fragen und dabei sämtliche frühen literarischen Zeugnisse beleuchten.

Bevor Z. die literarischen „Schlüsselbeweise“ (S. 4 u.ö.) hinterfragt (S. 7-35), schickt er den archäologischen Befund voraus (S. 4-7), wobei er sich auf die Nachweisbarkeit des Petrusgrabes in Rom konzentriert³; die Frage der dortigen Verehrung gerät nicht in den Blick, weil sie über die Historizität des petrin. Romaufenthaltes keinen Aufschluss gebe.⁴ Als „Schlüsselstellen“ (S. 7 u. ö.) betrachtet Z. 1 Petr 5,13, 1 Clem 5f. und Ign. Röm 4,3, mit denen K. Aland⁵ gerade einen Romaufenthalt Petri plausibilisieren wollte.

² Justin, apol. 1,26,1f. bietet: Σίμωνι δεῶ σόγκτω (vgl. auch Euseb, h.e. 2,13,3-5), während die vermeintliche Simon-Inschrift eine Weiheinschrift für einen altsabinischen Schwurgott sei, wie eine 1574 am Tiber gefundene Inschrift vermuten lasse: „SEMONI SANCO DEO ^ FICIO SACRUM“ (CIL VI 567; vgl. S. 132).

³ S. 4: „Es besteht heute Einigkeit, daß ein Petrusgrab weder in der Nekropole unter St. Peter noch sonstwo in Rom nachweisbar ist“.

⁴ Z. stützt seine Argumentation großteils auf Th. Klauser, Die römische Petrustradition im Lichte der neueren Ausgrabungen unter der Peterskirche, VAFLNW Geisteswissenschaften Heft 24, Köln u.a. 1956; E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten. Mit einem Nachtrag von E. Dassmann, Frankfurt ³1974 und E. Dinkler, Die Petrus-Rom-Frage, ThR 25, 1959, 189-230.289-335; ThR 27, 1961, 33-64 – freilich in der Interpretation nicht (immer) zustimmend. Warum er neuere Publikationen wie H.G. Thümmel, Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition, AKG 76, Berlin/New York 1999, nicht heranzieht, bleibt offen.

⁵ K. Aland, Petrus in Rom, HZ 183, 1957, 497-516.

Z. anerkennt weder für 1 Petr noch für 1 Clem einen expliziten Rombezug, noch einen spezifischen Martyriumbegriff. Z. zufolge schließt sich 1 Clem dem 1 Petr an; was 1 Clem sonst zu Petrus und Paulus biete, entnehme er Apg und anderen ntl. Texten. Beide Texte fielen daher als Zeugen für ein petrin. Martyrium in Rom aus. Ign. Röm scheine dagegen Aufenthalt und spezifische Martyriumsvorstellung vorauszusetzen – was für eine Spätdatierung um 170-190 spreche (s.u.).

Danach fragt Z. nach dem „Wirken Petri in Rom“ (S. 36-127), bevor er sich mit „Legende und Historie“ (S. 128-244) auseinandersetzt. Zum Wirken Petri in Rom skizziert Z. ein kompliziertes Geflecht von Petrus- und Paulusakten bzw. davon abhängiger Schriften (s.u.), wohinter sich eine Grundstruktur der Erzählung des petrin. Wirkens in Rom erkennen lasse, zugleich aber bei der quellenkritischen Untersuchung der Schriften deren Eigenprofil und spezifische weitere Quellen deutlich werden. Für Ps.-Hegesipp nimmt Z. eine von den anderen Petrus- und Paulus-Akten unabhängige griechische Version der Petrusakten als Ausgangspunkt an; zwar wurzelten die *Acta Vercellenses* und der ambrosianische Text „in einem gemeinsamen Urgrund“ (S. 55) – doch seien die Motive je unterschiedlich verwertet, wobei in den AVerc römisches Kolorit eine größere Rolle spiele. Z. zeichnet die Charakteristika der Darstellungen bei Ambrosius, Ps.-Linus und Ps.-Marcellus nach, wobei er nach den jeweiligen Quellen der Einzelmotive fragt. So gebe beispielsweise Ambrosius Teilen ein vergilianisches Gepräge, orientiere die Darstellung aber auch an der biblischen Vorlage der *passio Christi*. Zunehmend gewinne auch die Vorstellung der Beteiligung Neros an der Hinrichtung der Apostel an Gewicht. Als ursprüngliches Substrat der Texte ließe sich die Weiterführung des Kampfes des Petrus mit Simon erheben: „Petrus kam nach Rom, um – wie früher in Judäa – nun auch in der Kaiserstadt den Irrlehrer und Betrüger Simon in die Schranken zu weisen“ (S. 52).

In § C wird die These zur Entstehung der Legende vom Romaufenthalt und Martyrium entfaltet, wobei „Widersprüche zwischen den apokryphen Apostelakten und der Apostelgeschichte“ (S. 128) den Ausgangspunkt für Z.s Überlegungen zur Historizität bilden. Mit zwei Irrtümern sei der Nährboden für den Ausbau der Legende bereitet – zum einen durch Justins Deutung der Inschrift, zum anderen durch die Auslegung des 1 Clem bei Dionys auf die beiden Apostelfürsten als Gründer der korinthischen und der römischen Gemeinde (s.o.). Als Autoritätsbeleg gebraucht, werde die Vorstellung zunächst in Sukzessionslisten (Irenaeus von Lyon, Hegesipp) weiter ausgebaut, um schließlich in eine christliche Romidee zu münden (Damasus, Ambrosius, Prudentius, Leo I.). Die Herkunft dieser Vorstellungen sei kaum von römischem Lokalkolorit oder einem historischen Wirken der Apostel geprägt, vielmehr „setzt sich hier fort, was bei der literarischen Ausgestaltung der Urgeschichte Roms begann: Die Griechen haben den Römern ihre Ursprungslegende von Romulus und Remus geschenkt, sie prägen auch die Ursprungslegende der römischen Kirche“ (S. 169f.). Während bei Irenaeus Petrus und Paulus als „Lehrer und Hüter des rechten Glaubens“ (S. 183) in den Blick kämen, lege Hegesipp in seinen *Hypomnemata* ungefähr zeitgleich den Schwerpunkt auf ein Martyrium des Apostels Jakobus, was Z. auch für die nicht erhaltenen Teile seines Werkes im Blick auf Petrus vermutet. Somit könnte Hegesipp in der Nähe des Ursprungs der Märtyrertradition nach den APT stehen: „Wenn man die Jakobuslegende des Hegesippus als Vergleichsmuster nimmt, liegt es nahe, eben diesem Hegesippus einen Anteil an dieser Konzeption zuzuschreiben“ (S. 183).

Im Blick auf Ign. Röm 4,3 (S. 183-237) kommt Z. zu dem Ergebnis, das Zeugnis sei ein „abgeleitetes“ (S. 237). Es sei „in gleicher Weise wie – um das Jahr 170 – Dionys von Korinth aus dem ersten ‚Clemensbrief‘ erschlossen“ (ebd.). Die von Z. vorgenommene Spätdatierung des ignatianischen Briefcorpus entspricht einem Trend der neueren Ignatius-Forschung. Z. jedoch deutet die Angabe Polyk. 1 Phil über die Briefe des Ign. in eigener Weise: „Aus diesen unspezifischen Sätzen kann nicht erschlossen werden, daß Polykarp die sieben Ignatianen der mittleren Rezension in Händen hielt; man wird vielmehr damit rechnen müssen, daß es sich um uns unbekannte Briefe des Ignatius

handelt“ (S. 189). Von dieser Annahme ausgehend spricht Z. nunmehr von Ps.Ign., wenn er den Verfasser der gemeinhin als *epistulae genuinae* bezeichneten Briefe meint.⁶ „Die Briefe des Märtyrers Ignatius [...] sind nicht identisch mit den sieben vermeintlich echten, in Wirklichkeit pseudepigraphischen Briefen des ‚Ignatius‘-Corpus“ (S. 193).

Dem 1 Clem und dessen Verhältnis zum NT widmet Z. ein eigenes Kapitel (S. 245-331). 1 Clem komme dabei „die Rolle eines Fixpunktes auf der Zeitskala zu“ (S. 245). Zu datieren sei 1 Clem – anders als in der Forschung von 1 Clem 1,1 ausgehend üblich – auf 120-125 n. Chr. (S. 330). Z. beginnt mit einem Überblick über die Datierungsvorschläge ausgewählter ntl. Schriften, um im Anschluss daran 1 Clem einzuordnen: Z. weist zunächst eine Abhängigkeit von Apg nach (S. 255-262). Sodann argumentiert er für eine Datierung der Pastoralbriefe vor 1 Petr und 1 Clem (S. 263-277). Anschließend versucht Z. den Nachweis zu erbringen, 1 Clem schöpfte aus Jak und 1 Petr (S. 278-308), wobei 1 Petr von Jak abhinge (S. 287-292). Die von Z. gebotene Charakterisierung des 1 Petr ist fragwürdig: „Schon die ersten neun Verse weisen den Petrusbrief als ein höchst kompilatorisches Schreiben aus, das nicht nur den Anfang des Jakobusbriefes, sondern auch die folgenden annähernd chronologisch aufgeführten Bibeltexte weidlich ausbeutet: Dan, 2Kor, 2Thess, Apg, Joh, Hebr“ (S. 288). Weder überzeugen die angeführten Belegstellen einer Abhängigkeit des 1 Petr von den genannten ntl. Schriften, noch erscheint die Spätdatierung des 1 Petr auf 110-113 n. Chr. (S. 330) plausibel.

Den zweiten Teil des Buches bildet eine kritische Neuedition der Martyrien des Petrus und des Paulus unter Berücksichtigung der von R.A. Lipsius (1891) nicht (Hss. O, H) oder nicht vollständig verwendeten Textzeugen (koptische und lateinische Überlieferung), wobei die übrigen orientalischen Versionen bei Z. nicht zur Sprache kommen. Besonderes Verdienst Z.s. ist die Einarbeitung des bislang unberücksichtigten Cod. Ochridentis bibl. mun. 44 (O), eines griechischen Textzeugen des 11. Jh.s. (vgl. die einen Eindruck der Hs. vermittelnden Tafeln 3 u. 4 im Anhang). Charakteristisch für O ist das enthaltene Sondergut, allem voran eine Paulusrede im Anschluss an MPL 1,1, die von Z. besprochen und zurecht als sekundäre Erweiterung, möglicherweise im 4. Jh. entstanden (vgl. S. 349), ausgewiesen wird (S. 342-350).

MPt und MPL waren ursprünglich jeweils Bestandteil der in das ausgehende 2. Jh. n. Chr. zu datierenden *Acta Petri* (APt) und *Acta Pauli* (APL) und wurden späterhin, möglicherweise als Reaktion auf die Einführung eines gemeinsamen Apostel-Gedenktages im Jahr 258 (S. 129), aus ihrem ursprünglichen Überlieferungskontext herausgelöst und gemeinsam tradiert: In der hs. Überlieferung begegnen uns einerseits Textzeugen, die MPt und MPL im Rahmen der jeweiligen *Acta* kennen oder erkennen lassen (Archetyp I), und andererseits Textzeugen, welche die Zusammenstellung beider Martyrien bezeugen (Archetyp II). Eine derartige Unterscheidung in Archetyp I und II nimmt Z. nicht vor. Hier liegt eine Unschärfe in Z.s Darstellung, insofern sein Stemma (S. 360) von der Zusammenstellung beider Martyrien ausgeht, also einen solchen Archetyp II voraussetzt (Hss. P, A⁷, O; L, C, S), zugleich aber Textzeugen des Archetyps I als davon abhängig ausweist (Hss. H, K [APL, MPL] und Hs. V [APt, MPt]).

Insgesamt kommt Z. zu dem Ergebnis, dass sich die Überlieferung in einen Hyparchetyp α und einen Hyparchetyp β aufspalte. Hyparchetyp α werde dabei durch O und die *versio slavica* vertreten. Die Einordnung der *versio slavica* erweist sich als problematisch: Zum einen enthält sie die in O enthaltene Paulusrede nicht (mehr) (vgl. S. 344); entsprechend muss Z. für die griechische Vorlage σ der kirchenslawischen Übersetzung eine Auslassung annehmen. Zum anderen merkt Z. selbst an (S. 359 Anm.

⁶ Dass diese Terminologie im Widerspruch zum Konsens der Ignatius-Forschung steht, den Verfasser der *recensio longior* als Ps.-Ign. zu bezeichnen, nimmt Z. dabei in Kauf.

⁷ Hs. A setzt mit APt 30 ein; insofern bleibt zu fragen, ob Z.s stemmatische Einordnung dieser Hs. überhaupt zutreffend ist. Eine Erklärung für diesen Befund gibt Z. nicht.

82): „So wird z.B. die oben dokumentierte enge Verwandtschaft zwischen O und S durch eine Reihe von PS-Bindefehlern relativiert, die den griechischen Mustertext des Slawen (σ) als einen Mischkodex ausweisen“. Klärung verspräche hier eine neuerliche Einarbeitung des Kirchenslawischen.

Ralf Alexander Sedlak/Felix Albrecht, Stuttgart/Göttingen
ralf.sedlak@theologie.uni-goettingen.de/felix.albrecht@theologie.uni-goettingen.de

Hugh A.G. Houghton, *Augustine's Text of John. Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*, Oxford Early Christian Studies, Oxford (Oxford University Press) 2008, XII + 407 S., ISBN 978-0199545926, US\$ 99,-.

Augustine's tens of thousands of biblical quotations, paraphrases, and allusions make his works a fertile field for tracing the transmission of the biblical text in the late fourth and early fifth centuries. H.A.G. Houghton's book skillfully sets an exacting study of the African's use of John within the frame of his reception of the Bible. Its picture is both more fluid and more interesting than one might expect. H.'s major goal in this revised and expanded doctoral project is to document the sources of Augustine's references to John in order to establish his Old Latin text. The result is an authoritative reference work that also offers a fascinating tour of the early Christian „manuscript culture“.

Augustine's Text of John is part of a larger project based at the University of Birmingham that seeks to reconstruct the text of the *Vetus Latina Iohannes*. Augustine's work provides an unusually rich set of data. Besides his 124 *Tractatus in Iohannem*, a great many sermons, letters and treatises use the Fourth Gospel. The amount of data addressed in this book is therefore enormous. It cannot all fit economically into the book, so the website www.iohannes.com/augustinus offers a free downloadable spreadsheet listing all of Augustine's more than 8000 citations of John, with references to Augustine's works and their modern editions. The website also updates developments in the project.

Like Caesar's Gaul the book is divided into three parts. Part I, „Augustine and the Gospels“ sets Augustine's use of the Bible in the context of early Christian reading, preaching, and teaching. It sets up criteria for deciding which references contribute to our knowledge about Augustine's text of John. Its wide-angle approach is accessible to a non-specialist, and could act as an Augustine-focused supplement to Harry Y. Gamble's widely read „Books and Readers in the Early Church“¹. The problem of the early proliferation of Latin Bible translations stands out in Augustine's well-known barb that „whenever a Greek manuscript came into the possession of someone who believed himself to have a modicum of ability in both languages, he hazarded his own translation“ (*De doctrina christiana* 2.11.16). Though not a text critic as such, Augustine avidly corrected biblical texts and took great interest in the history of their transmission (p. 21). He had a complex relationship with Jerome's Vulgate, whose production he witnessed in his own time. Though he argued for the authority of the Septuagint, and sparred with Jerome over his translations (*Epistula* 71), as early as 403 Augustine adopted the Vulgate as the basis for his close study of the Gospels, *De consensu euangelistarum*. H. finds that Augustine's early use of the Old Latin John gradually give way to Jerome's revision. Nevertheless, though the *Tractatus in Iohannem* use the Vulgate (p. 93) they also deviate from it considerably and often. H. concludes that „although Augustine's text of John often has clear affinities with the Vulgate, it illustrates clearly the continuity in the Latin Bible and the ongoing transmission of Old Latin elements within the revised version“ (p. 99).

¹ H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church, A History of Early Christian Texts*, New Haven 1997.

Augustine used several types of written texts as well as making *ad hoc* adaptations. Not all his references suggest use of a written text, so H. discriminates between „primary“ and „secondary“ citations. Primary citations indicate the underlying use of a written source that can be compared with other known texts. H. writes, „The vast majority of Augustine’s non-Vulgate readings are paralleled in the codices which have survived to the present day“ (p. 90). But Augustine also cites John in forms that are otherwise unknown. Secondary citations are in varying degrees shaped by Augustine’s memory. In order to sift their value for reconstructing an underlying written text, Houghton devises a series of conceptual tools. The central one is Augustine’s „mental text“, which refers to „verses quoted from memory [that] normally appear in a discrete form devoid of the contextual reference or grammatical connections found in the original“ (p. 68). The process that alters the mental text H. calls „flattening“, which simplifies a written source either by concentrating on its relevant material or ignoring complicating factors. This process may substitute nouns for pronouns, omit connectives, change syntax, conflate verses, or introduce harmonizations. This flattened mental text has its own stability in Augustine’s mind regardless of the original (*ibid.*).

Chapter 3 on „Augustine’s Biblical Exposition and Citation Technique“ expertly crafts an overview with many helpful insights, such as the way Augustine’s multiple explanations for difficult passages „draws the audience into the dialogue of biblical exegesis“ (p. 56). This chapter could serve as a stand-alone introduction to Augustine’s interpretive practice for undergraduates. But it also provoked a few quibbles. Perhaps it too uncritically repeats Augustine’s claim about „early lack of familiarity with the Scriptures“ (p. 45) until ordination pressed it upon him (p. 237 n. 49). Such rhetorical or even Socratic self-deprecation, a theme set out memorably in *Epistula* 137.3, hides the breadth of his early biblical knowledge and the sophistication of his hermeneutic (*De vera religione* 50.99-51.101). Changes over time, I think, were not necessarily „less inspired by rhetoric and more in keeping with the particular problems of biblical interpretation“ (p. 49). As Augustine moved from philosophical-ascetic to theological-ecclesial questions his rhetoric more smoothly integrated with his exegesis. Furthermore, the common view that the Bible’s unity mainly relieved Augustine’s embarrassment at its discrepancies is oversimplified, and explaining *Sermo* 125.1 as a reference to „concordance exegesis“ (p. 53) misconstrues Augustine defense of his sermons’ repetitiveness as imitating Scripture’s own practice of repetition. But these are not fatal issues.

The next two parts examine more technically Augustine’s references to John from different perspectives. They represent the heart of the book, and convey its ultimate value. Part II, „Augustine’s Citations of John: Analysis of Selected Works“, moves diachronically through early, middle and late works looking for John references, while comparing them with readings in the Vulgate and a series of surviving Old Latin manuscripts. The acute linguistic analysis includes helpful charts that summarize data in a glance. Part III, „The Gospel according to John: A Textual Commentary“, looks synchronically at John verse by verse according to Augustine’s references. Its intention is „to describe and account for the nature and the range of variations in Augustine’s text of John,“ and to fashion „a basis on which to justify the inclusion of Augustine in a critical apparatus of the Gospel“ (p. 183). H. occasionally ventures some links to Augustine’s larger thought, but mainly stays with implications for manuscript analysis. These two parts together comprising about two-thirds of the total work are highly condensed prose summaries of technical analysis. They are models of exactitude and information digestion, though they necessarily make the book more a reference work than a monograph with a central argument.

A few discussion points arose as I moved through these parts. On the question of whether Augustine ever deliberately altered a text, H. wrote that his „exegetical methods and concern for the exact wording of Scripture implies that is unlikely“ (p. 74). But then he alludes to frequent instances of „interpretative adaptation“ (p. 192) as in the

frequent but not consistent change from *et* to *ut* in John 1:14 (*ut habitaret in nobis*). With a change of verb tense in John 1:5, „it is likely that Augustine has spontaneously recast the whole verse as imperfect“ (p. 189). The line between „deliberate alteration“ and „interpretative adaptation“ was not always clear, and the category „memory“ at times seemed to rescue almost any inexplicable manuscript variant. But textual reconstruction is an inexact science, and on the whole the explanations were convincing. The book is attractively presented and edited. I found only two minor typographical errors (an omitted letter at p. 153 n. 16, and an extra period at p. 211).

H. thoroughly knows this material. His work condenses a tremendous amount of hard-won technical knowledge that will serve well students of the Latin Bible and of Augustine's exegesis. Along the way he also arrestingly magnifies the past. Like a powerful telescope uncovering a galaxy distant in space and time, this study reveals startling images of a great ancient mind at work on the biblical text.

Michael Cameron, Portland, Oregon
cameronm@up.edu

3. *Das Christentum im Rahmen der antiken Religionsgeschichte*

Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford (Blackwell Publishing) 2007, 542 S., ISBN 978-1-4051-2943-5, € 138,-.

Der vorliegende Sammelband bietet einen umfassenden und doch auch wiederum eingeschränkten Überblick zum Thema „römische Religion“, das hier dezidiert auf die Aspekte von Kult und Ritual sowie die soziale und politische Funktion von Religion fokussiert ist. Erstaunlich ist das Fehlen des Mythos, weil sich eigentlich gerade die jüngere religionswissenschaftliche Forschung gegen das alte Vorurteil von der angeblich „mythenlosen“ römisch-italischen Kultur gewendet hat.¹ Das Companion besteht aus einer Art Vorspann mit zwei eher theoretischen Beiträgen und anschließend sechs systematischen Teilen, die schon in ihrem Aufbau die Bandbreite des behandelten Sujets, aber auch die aktuellen Forschungszugriffe der römischen Religionswissenschaft widerspiegeln. Jeder einzelne Beitrag innerhalb dieser Teile ist als eigenes Kapitel durchnummeriert und stammt von jeweils anderen Autoren. Dies zeigt einmal das Bemühen des Herausgebers um strenge Systematik, gibt aber auch angesichts von 31 Kapiteln bzw. Autoren die große Bandbreite der aktuellen Forschung wieder. Als Autoren konnte Rüpke viele herausragende Kenner der jeweiligen Materie gewinnen wie z.B. Karl Galinsky, Hartmut Leppin, Denis Feeney, John Scheid, Veit Rosenberger oder Clifford Ando.

Der erste Teil „Changes“ (S. 29-126) behandelt als Aufriss diachrone Aspekte römischer Religion von der archaischen Zeit bis in die Spätantike. Teil II „Media“ (S. 127-202) thematisiert die verschiedenen Medien als Träger religiöser Inhalte (Literatur, Münzen, Reliefs, Inschriften, private Haushalte). Im dritten Teil „Symbols and Practices“ (S. 203-272) wird die rituelle Seite römischer Religion vorgestellt, d.h. auch Hymnen, Gebete, Spiele oder Opfer. Teil IV „Actors and Actions“ (S. 273-342) behandelt bestimmte Personen oder Gruppen als Träger römischer Religion: Kaiser, soziale Eliten, professionelles Kultpersonal und Privatpersonen. Im fünften Teil „Different Religious Identities“ (S. 343-426) erweitert sich der Horizont zu nicht genuin römischen Kulturen und Religionen innerhalb des Imperium Romanum: Judentum, Mithraskult und Christentum. Der letzte Teil „Roman Religion Outside and Seen from Outside“ (S. 427-470) schließt eng hieran an und beleuchtet den römischen Kultexport sowie Urteile über römische Religion aus christlicher Sicht.

¹ Zu nennen ist hier v.a. der instruktive Sammelband von Fritz Graf (Hg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart 1993.

Eine bewusste Abgrenzung von der Philologie kommt u.a. in dem einleitenden Beitrag Rüpkes „Roman Religion – Religions of Rome“ (S. 1-9) zum Ausdruck: Hier zeigt der Herausgeber übersichtlich und präzise wesentliche Merkmale römischer Religion auf, die vielen Nachbarwissenschaftlern oder auch Nichtreligionswissenschaftlern unter den Altertumskundlern oft zu wenig präsent sind. Zu nennen sind hier die lokale Gebundenheit paganer antiker Religion(en), der Bezug auf eine bestimmte Stadt und die besondere Bedeutung der Großstadt Rom als Sonderfall innerhalb der antiken Poleis sowie schließlich die kommunikativen Aspekte römischer Religion, die anders als neuzeitlich-pietistische Religiosität immer in einen sozialen oder sogar öffentlichen Rahmen eingebettet war.

Unter den Beiträgen des ersten Teils „Changes“ sei der Beitrag von Karl Galinsky zu Kontinuität und Veränderung in der augusteischen Kultur (S. 71-82) herausgegriffen: In diesem Kapitel geht Galinsky u.a. auf die Begriffe „Restauration“ bzw. den programmatisch gebrauchten lateinischen Schlüsselbegriff *restituere* ein. Er zeigt dabei schön die Ambivalenz dieses Terminus schon in römischen Tempelinschriften, wo *restituere* nicht einfach nur „restaurieren, wiederherstellen“ bedeutet, sondern auch die bewussten Veränderungen an der Bausubstanz durch den jeweiligen Initiator der Restaurierung impliziert. Hieraus folgt, dass *restituere* für den römischen Leser durchaus die Konnotation „verändern“ besaß. Für das religiös-kultische Restaurationsprogramm des Augustus ergibt sich hieraus der programmatische und für die Öffentlichkeit transparente Anspruch des Princeps, die alten Kulte nicht einfach nur „wiederherzustellen“, sondern auch eigene und neue Akzente zu setzen. Dies wurde den Römern allein schon durch die baulichen Veränderungen durch die Verwendung von Marmor im Gegensatz zu den traditionellen Kultgebäuden aus Ton, Ziegeln oder Holz bewusst. Ähnliches zeigt Galinsky auch für die Neugestaltung der ohnehin nur selten stattfindenden Säkularspiele im Jahr 17 v. Chr., für die Augustus ein individuelles Kultprogramm entwickelte, wie etwa die Komposition von Horazens *carmen saeculare* mit ihrer augusteische Vorlieben berücksichtigenden Auswahl an Göttern im Lied zeigt. Besonders erhellend für die augusteischen Neuerungen ist die zunehmende Einbeziehung sozialer Gruppen, die nicht zur Elite gehörten: So richtete Augustus in seiner Reform des Laren-Kultes *vicomagistri* ein, die sich ausschließlich aus Freigelassenen rekrutierten und für den Kult eines kleinen Stadtviertels (*vicus*) zuständig waren. Selbst Sklaven waren in Form von *vicoministri* in die Verantwortung dieses stadtrömischen Kultes eingebunden.

Innerhalb des zweiten Teils „Media“ sei hier der Beitrag Denis Feeneys zur römischen Religion in Geschichtsschreibung und Epos, d.h. Religion im Medium der Literatur, näher vorgestellt (S. 129-142). Zu Beginn macht Feeney klar, dass in literarischen Texten zwar durchaus religiöse Vorstellungen der jeweiligen Zeit reflektiert werden, dass aber solche Texte keine eigentliche Quelle im historischen Sinne für religionswissenschaftliche „Fakten“ bilden. Auf der anderen Seite warnt Feeney vor dem anderen Extrem, gerade in epischen Texten rein literarische Artefakte zu sehen und deren religiöse Dimension auszublenden. Im Folgenden werden die Stationen der allmählichen Gräzisierung römisch-italischer Gottheiten wie Jupiter oder Mercur im römischen Epos nachgezeichnet, das in der Anfangszeit von Nichtrömern wie Livius Andronicus oder Ennius entwickelt wurde. In Vergils *Aeneis* zeigen sich bereits die imperialen Aspekte in der Darstellung Jupiters, dessen Machtbereich nun nicht mehr nur auf die Stadt Rom oder Italien begrenzt ist, sondern zum göttlichen Ordner des gesamten Kosmos wird. Feeney sieht hierin den Aufstieg der römischen Götter zu den Göttern des gesamten Reiches, d.h. Ansätze zu einer Universalisierung römischer Religion. Zugleich verweist er auf die geringere Bedeutung typisch stadtrömischer Rituale im vergilischen Epos im Vergleich zu Ennius und Naevius, was die globalere Bedeutung der religiösen Konzeption Vergils unterstreicht. Für die Epik der neronischen und flavischen Epoche zeigt Feeney, wie die Götter zunehmend ihre Rolle als ordnende Kraft in der Welt der Menschen verlieren. Anders als das Epos zeigte die römische Historiographie mehr Interesse an

Prodigien, Ritualen und Kultaitiologien, was sich teilweise durch ihre genetische Herkunft erklärt. Speziell für Livius erweist Feeney die Funktion von Prodigien als Mittel, die Erzählung zu strukturieren und Spannungsbögen zu erzeugen. Diese Technik setzt Tacitus in seinen *Historien* und *Annales* fort: Hier werden Prodigien als narratives Mittel speziell dazu eingesetzt, um auf die Katastrophen von Regierungswechseln oder das Ende von Kaisern vorauszuweisen.

Innerhalb des dritten Teils zu religiösen Symbolen und Praktiken ist der Beitrag von John Scheid zu Opfern für Götter und Vorfahren (S. 263-271) besonders instruktiv: Er behandelt die besondere Bedeutung des Opfers als des eigentlichen Kerns der meisten religiösen Rituale in antiken Religionen. Entsprechend bietet Scheid zu Beginn einen guten Überblick über den Ablauf und die Funktion von Opfern sowie über römische Besonderheiten im Opferritual. Im Weiteren erläutert Scheid den Zusammenhang von Tieropfern und Speiseritualen (*convivia*) im Rahmen öffentlicher Feste. Das Opfer diene in diesem Zusammenhang dazu, eine Gemeinschaft der Menschen mit den Göttern herzustellen, da die Kultgemeinde im Rahmen der Opferhandlung gemeinsam mit den Göttern speiste. Bei Begräbnisfeiern diene das Opfer (z.B. durch die Schlachtung einer Sau) dazu, eine Gemeinschaft zwischen den gerade Verstorbenen, der Göttin Ceres und den Hinterbliebenen herzustellen.

Der vierte Teil behandelt Handelnde und Handlungen im Kult, was im Einzelnen einige inhaltliche Überschneidungen zum dritten Teil mit sich bringt. Interessant ist hier allerdings der erste Beitrag von Nicole Belayche zu kultischen Praktiken im Alltag und den damit verbundenen „Glaubensvorstellungen“ (S. 275-291): Belayche erläutert zunächst die besondere Bedeutung des Rituals und die damit verbundene Vorstellung von einem vertragsmäßigen Verhältnis zwischen Göttern und Menschen. Diese besondere Beziehung zu den Göttern wird durch eine Reihe von Beispielen aus dem religiösen Alltagsleben illustriert wie etwa den Votivtäfelchen. In dieser Form der Kommunikation mit den Göttern manifestiert sich das „Vertrauen“ (*fides*) der Menschen in die göttliche Fürsorge und auch in die Gerechtigkeit der Götter, an die in solchen Täfelchen immer wieder appelliert wird. In ihrem Resümee weist Belayche zu Recht darauf hin, dass die heute noch vielfach präsenten Erklärungsmodelle Franz Cumonts von einer psychologischen Leerstelle in den allzu ritualistischen paganen Kulturen, die von den eher spirituellen bzw. so etwas wie „Glaubensvorstellungen“ transportierenden orientalischen Religionen wie dem Christentum ausgefüllt worden sei, nicht greifen.

Der fünfte Teil wendet sich dem Thema Religionen innerhalb des Römischen Reiches zu: Unter den Beiträgen dieses Teils ist besonders instruktiv der auf archäologischen wie schriftlichen Quellen fußende Beitrag von Stefan Heid zur Frage, wie „römisch“ das römische Christentum der Antike war (S. 406-426): Im Fokus dieses Kapitels steht besonders der seit Anfang des 2. Jahrhunderts nachweisbare Märtyrerkult in Rom, den Heid sowohl aus archäologischer als auch typologischer Perspektive behandelt. Während in vorkonstantinischer Zeit das Gedenken an die Märtyrer eher unter dem Zeichen christlicher *pietas* stand, geriet es seit der konstantinischen Wende unter den Einfluss ursprünglich paganer Vorstellungen wie *victoria* und *gloria*, d.h. die Grabmäler für die christlichen Märtyrer wurden seit Konstantin zu Siegesmonumenten (*tropaia* bzw. *trophaea*) im Dienst kaiserlicher Sieges-Propaganda umfunktionalisiert. Auch die Rom-Idee wurde mit dem Märtyrerkult verbunden, indem die in Rom bestatteten Märtyrer wie Petrus und Paulus zum Ruhm der Stadt Rom beitrugen. Selbst mit dem Circus wurde eine Verbindung hergestellt, wie der Circus-Grundriss von Märtyrerbasiliken zeigt. Diese Verbindung hatte ihre vorkonstantinischen Wurzeln in der Vorstellung von Märtyrern als „Athleten“ Christi, die in der Arena für ihren Glauben kämpften. All dies zeigt den tief greifenden und direkten Einfluss, den Kaiser Konstantin auf den Märtyrerkult und damit auch die Entwicklung des Christentums hin zu einer römischen Kirche ausübte.

Der letzte Teil des *Companions* behandelt quasi eine Außensicht römischer Religion. Der erste Beitrag von Clifford Ando (S. 429-445) geht der Frage nach, auf welche Weise römische Religion aus der Stadt Rom in die Provinzen exportiert wurde und wie diese Ausbreitung mit dem Konzept einer an eine bestimmte Stadt und deren Bürgergemeinschaft gekoppelten Religion vereinbar ist. Ando zeigt hier, dass die Ausbreitung römischer Kulte nicht Produkt einer gezielten Religionspolitik – z.B. der Kaiser – war, etwa, um eine Art „Reichsreligion“ zu schaffen, wie man in älterer Forschung annahm. Vielmehr ist ein Grund die Ansiedlung römischer Kolonisten mit Bürgerrecht außerhalb Roms schon seit republikanischer Zeit, die naturgemäß ihre Kulte, Priestertümer und Götter mit exportierten: Die Mutterstadt Rom blieb dabei immer das Vorbild für Institutionen jeglicher Art, obgleich auf der anderen Seite vielfältige lokale Einflüsse die Kulte verändern konnten, weil es keine zentrale Instanz für religiöse Vorschriften (wie den Vatikan) gab. Auf der anderen Seite konnten fremde Götter keineswegs einfach in Rom kultisch verehrt werden, weil die Götter in der Regel nicht nur lokal verehrt wurden, sondern sogar eine Art lokaler Residenz besaßen und nicht ohne weiteres in eine andere Stadt „umzuziehen“ bereit waren. Eine wichtige Ausnahme in diesem System lokaler Religion war der Kaiserkult, der tatsächlich intentional von Rom aus in das ganze Reich exportiert wurde, um so eine religiös-kultische Klammer für das gesamte Imperium zu schaffen.

Im Ganzen muss man dem Herausgeber dankbar für dieses umfassende und gelungene Kompendium sein, das einen ganzheitlichen und vielfach auch überraschenden Blick auf das Phänomen der Religion(en) in Rom aus ganz unterschiedlichen Perspektiven bietet.

Peter Kuhlmann, Göttingen
 peter.kuhlmann@phil.uni-goettingen.de

Oskar Skarsaune/Reidar Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus*, Peabody MA (Hendrickson) 2007, XXX + 930 S., ISBN 978-1-56-563763-4, US\$ 29,99.

Das Judenchristentum erfährt derzeit einen kleinen „boom“ in der Forschungsdiskussion. Eine Reihe von Monographien¹ und Sammelbänden² sind in dichter Folge erschienen, Spezialbereiche wie z.B. die Pseudoklementinen oder die Prosopographie frühchristlicher Häresien erfahren gewachsene Aufmerksamkeit in der Diskussion, und die Debatte um die „Trennung der Wege“ zwischen Juden und Christen, ihren Zeitpunkt und ihren Verlauf, ist neu in Bewegung gekommen³. In diesem Rahmen bietet der hier zu besprechende, von den beiden Norwegern Oskar Skarsaune und Raidar Hvalvik herausgegebene Sammelband, der auf ein mehrjähriges Kooperationsprojekt der beteiligten Autoren zurückgeht, die breiteste und umfassendste Bestandsaufnahme dessen,

¹ S.C. Mimouni, *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris 2004; zuvor ders., *Le judéo-christianisme ancien*, Paris 1999; M. Jackson-McCabe, *Jewish Christianity Reconsidered*, Minneapolis 2007; J. Carleton Paget, *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity*, WUNT 251, Tübingen 2010; E. Broadhead, *Jewish Ways of Following Jesus. Redrawing the Religious Map of Antiquity*, Tübingen 2010.

² S.C. Mimouni (Hgg.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, Paris 2001; A. Pitta/L. Cirillo (Hgg.), *Il giudeo-cristianesimo nel I e II sec. DC*, Bologna 2003; P.J. Tomson/D. Lambers-Petry (Hgg.), *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, Tübingen 2003.

³ S. etwa D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999; ders., *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; A.H. Becker/A.Y. Reed (Hgg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003.

was über „Jewish Believers in Jesus in Antiquity“, ihre Bezeugung, Hinterlassenschaft und Geschichte zu sagen ist. Unter diesem programmatischen Titel vermag das Werk die ganze Breite der Phänomene von der frühen Jerusalemer Urgemeinde bis zu den spätantiken oder gar noch späteren Zeugnissen zu erfassen.

Schon die Definition ist problematisch: Die wissenschaftssprachlichen Termini „Judenchristentum“ und „judenchristlich“ haben zwar Vorläufer in antiken Texten (darauf weist Skarsaune S. 5-7 hin), doch wurden sie erst in der Neuzeit, wohl durch den Deismus (Toland, Morgan) in die theologische Diskussion eingeführt und waren dort von Anfang an mit unterschiedlichen Konnotationen verbunden: positiv als Ideal eines besonders ursprünglichen Christentums oder negativ im Sinne einer devianten Lehre, so dass die Wahrnehmung des Judenchristentums allzu oft (und nicht nur bei F.Ch. Baur) im Bann sehr unterschiedlicher theologischer Wertungen und Verwertungs-Interessen stand. Freilich lässt sich die große Vielfalt der Phänomene weder unter einem dogmatischen noch unter einem polemischen Vorzeichen (wie z.B. des Antipaulinismus) angemessen erfassen. In der verwirrenden Vielfalt von Bestimmungen des Begriffs ziehen die Autoren das Kriterium der „ethnicity“ einem sachlich-ideologischen Kriterium vor: Nicht eine doktrinaire Devianz, sondern die bleibende Zuordnung zur jüdischen Lebensweise ist entscheidend: „A ‚Jewish Christian‘ is a Jewish believer in Jesus who, as a believer, still maintains a Jewish way of life“ (S. 5). Mit diesem Kriterium bleibt das Projekt am nächsten bei den antiken Quellen und kann zugleich eine große Breite von Phänomenen, Gruppen und Quellen erfassen.

Der reichhaltige Band enthält sechs Teile mit insgesamt 23 Kapiteln von 16 Autoren, wobei die beiden Herausgeber mit drei (Hvalvik) bzw. sechs (Skarsaune) Kapiteln besonders breite Bereiche übernommen haben. Nach einem einführenden Teil mit zwei Artikeln zu Begriff und Methode (Skarsaune) sowie zur Definition und zur Forschungsgeschichte (James Carlton Paget) behandelt der zweite Teil jüdische Jesusnachfolger im Neuen Testament und seinem Umfeld. Dabei werden auf fast 200 Seiten, also schon fast in monographischer Länge, Jakobus und die Jerusalemer Gemeinde (Richard Bauckham), Paulus als Jude nach seinen Briefen (Donald Hagner) und nach der Apostelgeschichte (Hvalvik), weitere namentlich bekannte jüdische Jesusnachfolger (Hvalvik), der jüdische Einfluss in der römischen Gemeinde (Hvalvik) und das Judenchristentum in Kleinasien nach der Johannesoffenbarung (Hirschberg) behandelt. Ein dritter Teil widmet sich dem ‚klassischen‘ Bereich des literarischen Erbes der Judenchristen, d.h. der judenchristlichen Evangelienüberlieferung (Craig Evans), der judenchristlichen Fortschreibung und Redaktion bzw. Edition „alttestamentlicher“ Pseudepigraphen (Torleif Egvin), den judenchristlichen Elementen in den Pseudoklementinen (Graham Stanton), den bei den Kirchenvätern zitierten judenchristlichen Fragmenten (Skarsaune) und den bei Justin und anderen Vätern benutzten judenchristlichen Quellen (Skarsaune). Ein vierter Teil thematisiert die bei den Vätern erwähnten judenchristlichen Gruppen der Ebioniten (Skarsaune), Nazoräer (Wolfram Kinzig) sowie Kerinth, Elkesai und die Elkesaiten (Gunnar af Hällström und Skarsaune). Ein etwas disparater fünfter Teil behandelt Elemente der weiteren literarischen und archäologischen Evidenz, in der lateinischen und griechischen patristischen Literatur (Skarsaune), bei den syrischen Vätern (Sten Hidal), in Zeugnissen von christlich-jüdischen Dialogen (Lawrence Lahey), in Kirchenordnungen und liturgischen Texten (Anders Ekenberg) in der frühen rabbinischen Literatur (Philip Alexander) sowie archäologische Hinweise (James Strange). Den sechsten Teil bildet das knappe abschließende Kapitel von Skarsaune. Eine (ca. 100seitige) Bibliographie und nützliche Indizes beschließen den formal wie inhaltlich sehr gewichtigen Band.

Aus der Fülle der Themen kann ich hier nur ausgewählte Beiträge und Aspekte referieren: Wesentlich ist zunächst, dass der Band konzeptionell den fundamental jüdischen Charakter des frühen Christentums im ganzen 1. Jh. würdigt und im Zusammenhang mit den späteren „spezifisch“ judenchristlichen Zeugnissen behandelt. Dabei ist gerade auch für Paulus dessen jüdische Identität (nach seinen Briefen wie nach Lukas) festzu-

halten, womit eine verbreitete Tendenz der älteren Forschung, Paulus vom Judentum abzurücken, korrigiert wird.⁴

Zuvor beschreibt R. Bauckham das Selbstverständnis der ältesten Kreise der Jesuanhänger und der Jerusalemer Urgemeinde. Angesichts der heute vor allem in Nordamerika beliebten Tendenz, eine Pluralität von „gleichursprünglichen“ Gemeinden oder Kreisen von Jesunachfolgern und Überlieferungsformen anzunehmen, weist B. mit Recht darauf hin, dass der grundlegende Status dieser „Muttergemeinde“ selbst bei Paulus nicht bestritten wird (S. 55f.). Selbstbezeichnungen („der Weg“, „die Heiligen“, „Ekklesia Gottes“, aber auch „die Nazarener“ (Ναζωραῖοι) als aramäische Bezeichnung der „Christen“) lassen sich hier lokalisieren, wobei nach Bauckham „die Zwölf“ und die Bezeichnung der Leitenden als „Säulen“ (d.h. „Säulen“ im eschatologischen „Bau“ der Gemeinde) für das Selbstverständnis der Urgemeinde als eschatologisches Israel besonders signifikant sind. Freilich hatten „die Zwölf“ in Jerusalem nicht lange eine tragende Funktion, und die Deutung der στῦλοι (Gal 2,9) nach dem Modell des eschatologischen, aus Menschen bestehenden Tempels lässt sich aus dem NT nicht belegen. B. bemüht sich, die von F. C. Baur bis M. Hengel wirksame Tendenz zu relativieren, die Entwicklung der Urkirche aus der Differenzierung der „Hellenisten“ von den „Hebräern“ (Apg 6,1) zu erklären. Dies mag insofern berechtigt sein, als in der ältesten Gemeinde zwischen beiden kaum fundamentale theologische Differenzen nachweisbar sind (S. 64) und ein Austausch anzunehmen ist. Gleichwohl ist das Bild einer monolithischen Urgemeinde kaum aufrecht zu erhalten und die Anfänge der breiteren Mission lassen sich eher aus dem Milieu der „Hellenisten“ erklären. Bauckham beschreibt schließlich die Leitungsstrukturen in der Jerusalemer Gemeinde von Jakobus bis zu den späteren „Herrenverwandten“ und ihre Stellung (und Opposition) vor antiochenischen und v.a. paulinischen, beschneidungsfreien und gesetzeskritischen Heidenmission. Sehr nützlich ist am Ende des Artikels eine Liste und „Prosopographie“ aller namentlich bekannten Personen der Jerusalemer Kirche vor 70 (S. 81-92).

Interessant ist auch der Beitrag von Reidar Hvalvik, der die namentlichen jüdischen Jesuanhänger in der paulinischen Mission zusammenstellt und damit das Argument stützt, dass weder Paulus selbst noch seine Mission ausschließlich auf die pagane Welt hin zielten: Ca. 30 Prozent der Namen im Umfeld der paulinischen Mission dürften auf Juden hinweisen. In seinem Beitrag zur jüdischen Identität des Paulus nach der Apostelgeschichte behauptet Hvalvik tendenziell zu Recht, aber vielleicht doch etwas zu uneingeschränkt die historische Validität des lukanischen Bildes des Paulus als eines gesetzestreuen Juden. Mit Recht weist er darauf hin, dass das lukanische Paulusbild nicht einfach anhand des Galaterbriefes „korrigiert“ werden kann, weil auch dieser polemisch und tendenziös argumentiert (S. 152). Aber auch wenn der „historische Paulus“ nicht einfach mit dem aus seinen Briefen erhobenen Bild identisch ist, wird man die lukanische Darstellungsintention und Rhetorik etwa bei Punkten wie dem paulinischen Nasiräat oder seiner Reinigung in Jerusalem (Apg 21,21-26) nicht außer Betracht lassen dürfen. Davon unbeschadet bleibt die Grundthese einer lebenslangen jüdischen Identität des Paulus von Bedeutung.

Instruktiv sind auch die beiden Beiträge zum jüdischen Einfluss in der Gemeinde in Rom bis ins 2. Jh. (Hvalvik) und in Kleinasien (Hirschberg). In Rom zeigt sich bei 1 Clem und dann bei Hermas, dass die jüdische Tradition im 2. Jh. so allgemein wird, dass man nicht mehr von einem jüdischen Charakter der römischen Gemeinde sprechen kann. In Kleinasien zeigen sich Spuren von Auseinandersetzungen mit der Synagoge v.a. in der Apokalypse und im Johannesevangelium. Doch während sich in der Apokalypse noch Elemente jüdischer Prägung in der Christologie, Eschatologie und Ekklesiologie erhalten haben, konstatiert Hirschberg im vierten Evangelium, für das noch immer mit

⁴ S. auch J. Frey, Paul's Jewish Identity, in: ders./D.R. Schwartz/S. Gripenrog (Hgg.), Jewish Identity in the Greco-Roman World, AJEC 71, Leiden u.a. 2007, 285-321.

einem starken jüdischen Anteil bei den Adressaten zu rechnen ist (Joh 10,13), deutliche Weiterentwicklungen.

Im Artikel über die judenchristliche Evangelienüberlieferung weist Craig Evans zunächst auf die problematische Auswahl der erhaltenen Quellen hin, die i.d.R. von den Kirchenvätern nur deshalb zitiert werden, weil diese eine Abweichung von der „großkirchlichen“ Tradition erkannten. Eine derartige Selektion erlaubt nur sehr vorsichtige Rückschlüsse auf den Textbestand und Charakter der jeweiligen Schriften. Evans diskutiert zunächst das Matthäusevangelium als ein „jüdisches“ Evangelium im Neuen Testament (S. 242-245), bevor er die Fragmente der drei bekannten judenchristlichen Evangelien (Hebräer-, Ebionäer- und Nazoräerevangelium) bespricht. Interessanterweise – und anders als in den meisten „Apokryphen“-Ausgaben – werden dann weitere Fragmente (POxy 840; POxy 1224; PBerlin 11710; die Erweiterungen in Cod. D. zu Lk 6,4-5 und zusätzlich in einigen weiteren Codices zu Lk 9,54-56) den judenchristlichen Überlieferungen angefügt. Abschließend beschreibt Evans zwei höchst interessante Überlieferungen des Matthäusevangeliums, zum einen eine vollständige hebräische Fassung in einem jüdischen Traktat aus dem 14. Jh. (S. 267-270), und zum anderen die koptische Version aus dem Papyrus Cod. Schøyen 2650 (4. Jh.). Während letztere auf einen komplexen Überlieferungsbefund weist, in dem vom griechischen MtEv unabhängige Varianten neben anderen, offenbar späteren, harmonisierenden Eintragungen aus den anderen Evangelien stehen, so dass ein jüdischer Hintergrund im Ganzen nicht mehr anzunehmen ist, stellt die hebräische Version vor viele offene Fragen. Kann hier, wie Evans vorsichtig vermutet, ein Zusammenhang mit dem von Papias erwähnten „hebräischen“ Matthäus bestehen? Hier scheint mir zunächst eher Skepsis geboten, weil das Alter der Übersetzung und die möglichen Überlieferungswege völlig unklar bleiben, so dass ein Rückschluss vom 14. auf das 2. Jh. sehr kühn erscheint. Die Fragen lassen sich nur diskutieren im Zusammenhang der Überlieferung anderer, in mittelalterlich-jüdischen Handschriften erhaltener Reste antiker Überlieferung, wie etwa dem aramäischen Levi-Dokument und anderen testamentarischen Texten, der Überlieferung der in Qumran original belegten Damaskusschrift aus der Kairoer Geniza oder auch dem hebräischen Josippon und seinen möglichen Rückbezügen auf die griechische Josephus-Überlieferung. Es ist jedoch das Verdienst von Evans, die kaum bekannte hebräische Matthäusversion in die Diskussion um judenchristliche Evangelienüberlieferungen eingebracht zu haben.

Einen bedeutenden Beitrag zur Diskussion bildet auch die Erörterung der (juden-)christlichen Rezeptions- und Adaptionstufen „alttestamentlicher“ Pseudepigraphen, wobei Torleif Elgvin auffälligerweise nicht auf die Henoch-Tradition eingeht, die hier auch Berücksichtigung verdienen würde. Angesichts der Diskussion um den jüdischen oder christlichen Charakter von Texten wie der Patriarchentestamente oder der Vitae Prophetarum weist Elgvin auf den Sachverhalt hin, dass jüdische Jesusgläubige wesentlich zur Vermittlung solcher Traditionen an die frühe Kirche sowie zu ihrer Adaption, Fortschreibung und Weitertradierung beigetragen haben dürften. Die schroffe Alternative, ob hier letztlich „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“ oder (aufgrund des Charakters der erhaltenen Manuskripte) genuin christliche Schriften vorliegen, erweist sich insofern als unangemessen, zumal Texte wie die Prophetenleben selbst in ihren „christlichen“ Rezensionen ihren jüdischen Charakter beibehalten (S. 285). Andere Texte wie 5Esra oder 6Esra markieren den Bruch mit dem Judentum bereits stärker, wie Elgvin mit Recht feststellt (S. 301). Dass auch auf dem komplexen Feld der Pseudoklementinen die in der Forschung vorherrschenden Alternativen zwischen Früh- und Spätdatierung bzw. zwischen dem Fokus auf frühen judenchristlichen Traditionen und einer Interpretation der jüngeren Gesamtkomposition in ihrem Kontext zu einfach sind, zeigt der inzwischen verstorbene Cambridger Gelehrte Graham Stanton in seinem instruktiven Beitrag. Für ihn gibt es am Ende nur eine nachweisbare Quelle, eine „Apologie für jüdische Jesusgläubige“ hinter Rec. 27-71 (S. 323), andere judenchristliche Traditionen in diesem Sammelbecken entstammen anderen Traditionslinien,

und Stanton warnt mit Recht davor, diese Informationen zu schnell mit bekannten Gruppen wie den Ebioniten zu verbinden (S. 324).

Ich kann Skarsaunes umfangreiche Beiträge über die Fragmente judenchristlicher Literatur in und die Hinweise auf Judenchristen in Kirchenvätertexten hier nicht besprechen. Diese sind eine reichhaltige Quelle von Information, ebenso wie die gründlichen Beiträge zur Prosopographie der Ebioniten (mit dem klaren Ergebnis, dass die Zeugnisse des 4. Jh.s keine Informationen aus erster Hand mehr über diese Gruppierung bieten können), Nazoräer, Elkesaiten etc. Wolfgang Kinzigs Beitrag über die Nazoräer und sein Referat über die Fragen der Termini und ihrer Herleitung leidet allerdings an den gravierenden Schreibfehlern in zahlreichen hebräischen bzw. aramäischen Worten. Hier wird deutlich, dass die angemessene Behandlung der „Nazoräerfrage“ eine erhebliche semitistische Kompetenz erfordert, die Gelehrte wie H.H. Schaefer oder Erik Peterson noch hatten, die aber heute bei Patristikern oft nicht mehr vorhanden ist.

Neben der Behandlung der griechischen und lateinischen Quellen besonders hilfreich ist die eigenständige Behandlung der syrischen Quellen von den Oden Salomos über Aphrahat und Ephraem, weil hier die dogmatischen Kategorien weniger scharfe Unterscheidungen erlauben und das Phänomen jüdischer Jesusanhänger bzw. der bleibende Einfluss jüdischer Traditionen besonders stark hervortritt (bei gleichzeitigem Fehlen eines Terminus für „Judenchristen“). Überhaupt ist das Gewicht der viel stärker jüdisch geprägten Christenheit in Syrien (und anderen östlichen Gebieten) in der „westkirchlichen“ Perspektive der meisten Darstellungen zu wenig wahrgenommen. Besonders verdienstvoll ist auch die eigenständige Aufarbeitung der literarischen Dialoge zwischen Juden und Christen nach Justin bis zum 6. Jh., die ein Kompendium für diese spezifische Form der Adversus-Judaeos-Literatur darstellt und deren Funktion wie auch die darin erhaltenen Zeugnisse von Konversionen und Konflikten in das Gesamtbild einbringt. Auch die eigenständige Behandlung der Kirchenordnungen und liturgischen Quellen liefert einen beachtenswerten Beitrag zur Diskussion, insofern diese Texte nicht nur – wie häufig angenommen wird – auf jüdische oder judenchristliche Traditionen verweisen, sondern an einzelnen Stellen auch die den fortgesetzten und lebendigen Einfluss der Synagoge zumindest im Osten, v.a. in Syrien, belegen (S. 658). Berücksichtigt man dies, dann wird es allerdings erheblich schwieriger, von jüdischen Elementen in der christlichen Liturgie und im christlichen Leben auf alte und älteste Traditionen zurückzuschließen. Hier ist gegenüber der Unbefangenheit großer Teile der älteren Forschung methodisch viel mehr Vorsicht geboten, was zugleich heißt, dass wir über das Bild und die Geschichte der Judenchristen aus den erhaltenen späteren Quellen nur noch mit großer Vorsicht Aussagen machen können.

Eine Stärke des vorliegenden Bandes ist es, dass auch die frühe rabbinische Literatur von einem ausgewiesenen Experten (Philip Alexander) im vollen Bewusstsein der methodischen Probleme der rabbinischen Technik der Anspielungen und indirekten Auseinandersetzung behandelt wird. Die Diskussion ist zuletzt v.a. durch die Arbeiten von Peter Schäfer⁵ wieder neu in Bewegung gekommen, aber auch Alexander weist mit Recht darauf hin, dass die Rabbinen indirekt, aber deutlich auf die Phänomene des (Juden-)Christentums und z.B. in mYad 3,5 auch auf die Evangelien und den christlichen Kanon reagieren. Insofern bietet auch die tannaitische Literatur eine nicht zu ignorierende Quelle über jüdische Jesusnachfolger (S. 686), und auch aus amoräischer Zeit lassen sich vereinzelte Hinweise auf Begegnungen von rabbinisch geprägten und an Jesus glaubenden Juden erheben, wenngleich die Rabbinen nach Kräften versuchten,

⁵ S. die beiden wichtigen Arbeiten von P. Schäfer, *Jesus im Talmud*, Tübingen 2010; ders., *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tria Corda 6, Tübingen 2010, in markantem Gegensatz zu der ‚Entflechtungstheorie‘, mit der z.B. J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1992, die deutsche Diskussion lange bestimmt hatte.

die Christen mit Schweigen zu übergehen. Zum Verständnis des tragischen Schicksals des Judenchristentums sind die rabbinischen Quellen unverzichtbar. Alexanders Beitrag ist insofern ein besonderes Glanzstück des vorliegenden Bandes.

Ein letzter diskutierter Quellenbereich ist die Archäologie, die ebenfalls von einem Fachmann (James Strange) abgehandelt wird. In der Diskussion mit der klassischen „Bagatti-Testa“ Hypothese der franziskanischen Ausgräber wichtiger Stätten in Palästina/Israel und ihrer „maximalistischen“ Interpretation der Evidenzen im Blick auf judenchristliche Ortstraditionen und in Aufnahme neuerer Forschungsansätze bietet Strange eine gründliche Diskussion der Ossuar-Inschriften, Graffiti, Gebäuderesten und Höhlen. Vorsichtig wird die auf Bargil Pixner zurückgehende, von einer Reihe von Forschern allzu unkritisch aufgenommene Hypothese eines Jerusalemer Essenviertels (und seiner direkten historischen Bezüge zum späteren Sitz der Urgemeinde) kommentiert – hier wäre m. E. eine deutlichere Zurückweisung erforderlich gewesen.⁶ Insgesamt aber bietet Strange eine vorsichtig-kritische Evaluation der überzeugenden Identifikation von Graffiti, Kreuzen und anderen ikonographischen Elementen als Indizien früher judenchristlicher Präsenz, ohne die Möglichkeit auszuschließen, dass es an einzelnen Orten eine Kontinuität der Verehrung gab (S. 741).

Das abschließende Kapitel von Skarsaune versucht die vielfältigen Indizien auszuwerten. Es ist deutlich, dass sich unser Bild des Judenchristentums gegenüber der älteren Forschung beträchtlich verschoben und modifiziert hat. Die „Einheit“ des Phänomens ist problematisch geworden, da jüdische Jesusnachfolger in verschiedenen Regionen und Milieus (und zu verschiedenen Zeiten) weder denselben Praktiken noch denselben Ideen und Konzepten anhängen. Die Situation in Palästina war beträchtlich anders als in anderen Teilen des Reiches oder in der persischen Diaspora. Gleichwohl hat Skarsaune wohl zu Recht die Kategorie der „jüdischen Jesugläubigen“ nicht über Bord geworfen. Wesentlich ist jedoch die – nicht zuletzt durch Daniel Boyarin angestoßene – Einsicht, dass Juden und Christen in der Antike in engerem und länger anhaltendem Kontakt waren, als die Forschung oft angenommen hat, und dieses Faktum geht gerade aus den Versuchen der Prediger und Synodalkanoniker hervor, die diese Kontakte zu unterbinden versuchten. Auch wenn das Schlagwort der „ways that never parted“ angesichts der letztendlichen Trennung von Juden und Christen überzogen erscheint, ist die Wahrnehmung der vielfältigen Interaktionen, auch in späterer Zeit, von größter Bedeutung. Skarsaune beschreibt abschließend die Gruppen jüdischer Jesusnachfolger in Palästina und der Diaspora und unternimmt einen vagen Versuch der quantitativen Schätzung (für die römische Diaspora). Am Ende steht die Feststellung, dass die Forschung – zu lange bestimmt von F. Ch. Baur's Konstruktionen – wesentlich vorsichtiger vorgehen muss, wenn es darum geht, Identitäten und ihre Grenzen zu definieren. Die Interaktion, ja Überlappung unterschiedlicher Kreise, die inzwischen stärker wahrgenommene innere Pluralität sowohl auf Seiten der Juden wie der Christen und nicht zuletzt die lückenhafte Quellenlage, die nur vage Rekonstruktionen und punktierte Entwicklungslinien zu zeichnen erlaubt, stellen die Erforschung des „Judenchristentums“ und überhaupt der Begegnung von Juden und Christen in der Antike vor größte Herausforderungen. Der vorliegende Band führt diese in äußerster Klarheit und differenziert und in bislang selten erreichter Materialfülle vor Augen.

Jörg Frey, Zürich
joerg.frey@theol.uzh.ch

⁶ S. zur kritischen Evaluation der unpräzisen Methodik Pixners und seiner Nachfolger J. Frey, *The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation: Proposals, Problems and Further Perspectives*, in: J.H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Vol. 3: *The Scrolls and Christian Origins*, Waco, Texas 2006, 407-461, hier 430-435; Max Küchler, *Jerusalem, Orte und Landschaften der Bibel 4/2*, Göttingen 2007, 647-651.

Eva Ebel, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 178, Tübingen (Mohr Siebeck) 2004, 276 S., ISBN 978-3161482014, € 59,-.

Ziel der vorliegenden Studie ist es, die mögliche Wahrnehmung frühchristlicher Gemeinden aus der Perspektive von der Autorin so genannten Heidenchristen im 1. und 2. Jh. n. Chr. darzustellen, und zwar vor dem Hintergrund einer allgemein anzunehmenden Vereinsfernhaltung, die in Relation zu christlichen Gemeinden respektive besonders der Gemeinde von Korinth gesetzt wird. Vor diesem Hintergrund diskutiert die Verfasserin das von ihr als attraktiv(er) qualifizierte, christliche Angebot eines lokal organisierten gesellschaftlich-religiösen Lebens. Im ersten und zweiten Kapitel der Arbeit stellt sie zunächst zwei unterschiedliche, ihrer Auffassung nach jeweils exemplarische Typen von paganen Vereinen vor: Die *cultores Dianae et Antinoi* im italischen Lanuvium, sodann die Iobakchen in Athen. Während der lanuvinische Verein als beispielhaft für ein *collegium funeraticium*, also einen Begräbnisverein, dessen Mitglieder sich aus der „unteren und mittleren Bevölkerungsschichten“ (S. 9) zusammensetzten, angesehen wird, stehen die athenischen Iobakchen für eine Form der Vereinigung von „Männern gehobener gesellschaftlicher Stellung“ (S. 140). Das Vereinsleben, besonders die Sozialstruktur und die Frequenz kultisch-religiöser Aktivitäten und Zusammenkünfte werden jeweils anhand inschriftlicher und archäologischer Zeugnisse präsentiert. Es fällt auf, dass die Verfasserin den Begriff Schicht bzw. Ober- und Unterschicht in diesem Rahmen konsequent verwendet: Darüber hinaus ist soziale Verortung in den Städten griechisch-römischer Prägung – *polis* und *civitas* – wesentlich durch Familie und Haus vorgegeben (auch Fürsorge für Freigelassene und Sklaven). Mehr oder minder sozial ungebundene „Arme“ waren vorwiegend entweder in bestimmten strukturschwachen Regionen, sonst in „Megacities“ und Handelszentren der Antike zu finden. Von daher wäre grundsätzlich zu überlegen und eigens zu thematisieren, inwiefern Befunde einer Stadt auf eine andere übertragbar sind. In der Regel sind die antiken Städte jedenfalls zugleich face-to-face-societies und Vereine daher eine, und zwar eine sehr wesentliche Form, sich in der Stadt sozial zu verorten. Dies setzen häufig Angehörige der lokalen Oberschicht neben der internen Statusbeglaubigung häufig durch unterschiedliche Formen der Euergesie um. Dass hier noch Forschungsdesiderate bestehen, hat die Autorin allerdings auch in der Einleitung ausführlich reflektiert.

Vor die vergleichende Analyse der korinthischen Gemeinde mit den beiden paganen Exempeln aus Lanuvium und Athen hat die Verfasserin im dritten Kapitel einen internen Vergleich gesetzt. Er führt sie zu dem Schluss, dass die offensichtlichen Unterschiede in den ökonomischen Rahmenbedingungen lagen, vor allem in der Höhe der Mitgliedsbeiträge sowie der Häufigkeit der Zusammenkünfte, darüber hinaus auch in der Intensität der religiösen Aktivitäten: Während die lanuvinischen *cultores* vor allem als unterschichtliches Phänomen von der Autorin gewertet werden, repräsentieren ihrer Auffassung nach die athenischen Iobakchen eine elitäre obergesellschaftliche Gruppe: Beide Vereine respektive Vereinsarten boten ihren Mitgliedern demnach jeweils standesgemäße Formen religiös-kultischer Aktivitäten, die zugleich auch Statusbeglaubigung waren. Eine Frage in diesem Zusammenhang wäre, in welcher Weise sich das kleine und relativ unbedeutende italische Landstädtchen Lanuvium einerseits und Athen andererseits für einen repräsentativen Vergleich in dieser Form eignen; hier wäre gegebenenfalls auf unterschiedliche Formate städtischer Kulturen und Repräsentationsmöglichkeiten zu verweisen.

Die Attraktivität der christlichen Gemeinden gegenüber diesen beiden Beispielen zeigt die Verfasserin am Beispiel der Stadt Korinth. Einen der aus Sicht der ärmeren Bevölkerungsgruppe deutlichen Vorteil sieht sie in der höheren Frequenz der angebotenen Mahlzeiten, denn hier konnten auch Angehörige des niedrigen Standes durch reiche Sponsoren bzw. Mitglieder in deren Genuss kommen, wohingegen bei den paganen

Vereinen entweder Reiche oder Arme unter sich waren, folgt man der Logik der beiden vorgestellten Vereine aus Lanuvium und Athen. Als einen weiteren Unterschied im Feld christlich-pagan benennt die Verfasserin den Vollzug vereinsinterner Gerichtsbarkeit: Während pagane Vereine Verhaltensregeln nur für die Dauer der Zusammenkünfte formulieren, wird von Christen Wohlverhalten auch außerhalb – also als Lebensführung – erwartet bzw. verlangt. Hinsichtlich der Bezeichnung Bruder/Schwester untereinander stellt die Verfasserin fest, dass diese Praxis bei paganen Vereinen respektive einigen Kulturen ausnahmsweise vorkommt, aber nicht die den Status über- und unterschreitende Regel ist, wie bei den Christen.

Im vierten Kapitel ihrer Untersuchung stellt die Verfasserin das Gemeindeleben der Christinnen und Christen in Korinth dar; Hauptquelle hierfür sind Paulus' Korintherbriefe. Die vorliegende Arbeit geht infolgedessen mit der Problematik der Verwertbarkeit literarischer Zeugnisse in der antiken Religionsgeschichtsschreibung um, oder besser gesagt ist von ihr betroffen. Es geht dabei konkret um die Frage, inwiefern die Korintherbriefe des Paulus als historische Quelle zu lesen sind. Ganz unabhängig davon, dass dies gängige Praxis ist, einfach weil für das in Rede stehende Thema keine anderen Quellen zur Verfügung stehen. Dieses Problem gilt keineswegs nur für christliche, sondern auch für die pagane Religionsgeschichtsschreibung der gleichen Zeit: Zwar gibt es hier, und zwar unverhältnismäßig viel mehr sowohl literarische als auch archäologische und epigraphische Zeugnisse, jedoch ist es bis heute eher selten, die Texte (z.B. von Pausanias, Lukian, Macrobius) unter quellenkritischen Gesichtspunkten respektive nach auktorialen Intentionen zu befragen.

Aus einer Reihe von Abschnitten aus Paulus' Korintherbriefen schließt die Verfasserin, dass die gemeindlichen Aktivitäten in Korinth sich vor allem in Privathäusern wohlhabender Mitglieder abspielten, also es anders als bei den paganen Vereinen kein eigenes Vereinshaus gab. Bei den Korintherbriefen handelt es sich, wie die Verfasserin hervorhebt, um eine gänzlich andere Quellengattung als die inschriftlichen und archäologischen Zeugnisse zu paganen Vereinen: Sie übt mit dieser Feststellung vor allem Kritik an der Praxis einiger neutestamentlicher Forschungsarbeiten, namentlich die Inschriften von paganen Vereinen aus dem lydischen Philadelphia für Analogieschlüsse zu christlichen Verhältnissen heranzuziehen (Form des Hauskults, Vorschriften für moralisch einwandfreies Verhalten). So sehr diese methodischen Einwände einleuchten, fragt sich, ob das Problem unzureichender Vergleichsmöglichkeiten dann nicht grundsätzlich gegeben ist, d.h. etwa auch im Bereich der gruppeninternen Gerichtsbarkeit und der gegenseitigen Anrede mit Bruder respektive Schwester in paganen und christlichen Gemeinschaften, die die Verfasserin anschließend vorführt. Insgesamt stellt sich in diesem Kontext die Frage, mit welchen unterschiedlichen Intentionen einerseits Satzungen (Inschriften) und andererseits rhetorisch-theologisch orientierte Briefliteratur publiziert wurden.¹ Man könnte als eine weitere analytische Perspektive der Korintherbriefe daran denken, dass es einen antiken Diskurs arm/reich gab, der sich durch christliche Positionen und Praktiken wohl zum Teil defensiv motiviert konturiert wurde. Zeitnah zu Paulus ist dabei etwa auf Lukians Saturnalien zu verweisen und später auf Macrobius' Saturnalien zum selben Diskurs im Kontext von Gastmahl und Religion, die diese Thematik wahrscheinlich in Auseinandersetzung mit neuen christlichen Modellen aufgreifen.² Im Rahmen solcher zumeist von der Elite angestellten Überlegungen war es durchaus sehr attraktiv auch für die Reichen, sich zu engagieren und besonders durch Präsenz ihre Freigiebigkeit und Statusoffenheit zu beweisen.

¹ So etwa H. Probst, Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz, WUNT II,45, Tübingen 1991.

² Vgl. V. Gäckle, Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1-11,1 und in Röm 14,1-15,13, WUNT II,200, Tübingen 2004.

Insgesamt verfolgt die Verfasserin einen höchst fruchtbaren Ansatz vor allem im Hinblick auf die Analyse einer lokalen Optionenwahl im Bereich von Religion und Weltanschauungsgemeinschaften, der bisher immer noch zu wenig Raum gegeben wird.

Christa Frateantonio, Marburg
frateant@staff.uni-marburg.de, defrateant@staff.uni-marburg.de

Leonardo Lugaresi, Il Teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo), Supplementi Adamantius 1, Brescia (Morcelliana) 2008, 895 S., ISBN 978-88-372-2257-4, € 40,-.

„Why did the early Church Fathers condemn all forms of traditional Roman public spectacles?“ – such is the *aporia* to which Lugaresi addresses this magisterial and engaging study. A book that has its origins in a 2006 doctoral thesis, *Il teatro di Dio* situates itself within a venerable Patristic scholarship on early Christian attitudes towards the Roman public shows of the theatre, amphitheatre and hippodrome by expanding on the subject-matter and approaches treated in the classic works of Werner Weismann (1972) and Heiko Jürgens (1972). The scope of the present work stretches, apart from a sidelong glance to new testamental texts, from the Christian apologetic corpus and martyrial *passiones* of the second century to the works of Augustine and John Chrysostom in the late fourth and early fifth. In the course of these three centuries or so, the author argues, a cohesive and enduring Christian ideological consensus condemning the *spectacula* crystallized. The book is therefore a study of the origins and anatomy of this discourse.

A critical stance towards public spectacles preceded the rise of Christianity and had deep, unmistakable roots in the classical philosophical tradition. The first chapter („Gli spettacoli come problema nella società antica“) lays out for readers the broad historical framework of staged public spectacles in Greek and Roman society as a way to understand fundamental reasons why Christians, and indeed many philosophers, came to find fault with the culture of public spectacles. By proffering a conspectus of elite ancient views and criticisms of shows from Aristotle and Plato to Horace, Juvenal and Seneca, etc., Lugaresi seeks to describe the intellectual matrix from which the Christian consensus on shows emerged. The second chapter („L’atteggiamento della cultura pagana nei confronti degli spettacoli. Lo spettacolo come metafora“) pursues the problematic idea of what constitutes a spectacle and its use as a metaphor in Greek and Roman philosophizing; it shows how public spectacles arose as a pervasive cultural institution, shaping how *la spettacolarità* itself came to be regarded by elite writers as a moral-ethical challenge. Lugaresi’s relation of these latter notions to Middle and Late Platonic ideas of the *theatrum mundi* rightly demonstrates how (subsequent) Patristic usages need to be contextualized by appreciating antecedent constructions. Last of the introductory sections, the third chapter („I presupposti ideologici del ‘problema cristiano degli spettacoli’ e la sua prima messa a tema nella letteratura martiriale, apologetica ed eresiologica del II e III secolo“) inducts readers into pre-Constantinian Christian approaches to public spectacles; gnosticizing or docetic debates over realia versus illusion in respect to the suffering, death and resurrection of Christ along with Christian martyrs’ *imitatio Christi* as premised on the authenticity or non-make-belief nature of his experience are helpfully cited as reasons for emerging Christian anxieties over public spectacles as institutions that were fundamentally rooted in the art of illusion.

The second half of the book traces the crystallization of a late antique Christian consensus through the works of key Patristic figures. Chapter Four („Tertulliano e la fondazione del discorso cristiano sugli spettacoli. Sviluppi dell’eredità tertulliana in ambito fino agli inizi del IV secolo“) discusses Tertullian’s *De spectaculis*, a polemic treatise that cast a long shadow and shaped virtually all subsequent Christian condem-

nations of shows, especially but not only in the Latin west. One enduring Christian critique focused on the theatre's role in promoting verisimilitudinous but ultimately false representations of reality. The relationship of truth and reality to metaphors and other forms of artificial representations has endured as a philosophical problem but in Christian circles became closely associated with doctrinal controversies over the reality of divine drama and revelation, Christ's humanity, and his suffering, death and resurrection. Christians in Alexandria from Clement of Alexandria to Origen featured as some of the foremost exponents of the need to reconcile intellectual debates regarding truth versus appearance with Christian theology, as discussed in Chapter Five („Realtà e metafore della rappresentazione nella tradizione alessandrina“). In spite of qualms over the problems of spectacles, the language of the shows permeated Christian theological language and became a vehicle for Christian expressions of the idea, for instance, of human life as a *theatrum mundi* whereby the individual plays the part of an actor and God that of the spectator who ultimately renders judgment.

The final two chapters focus respectively on Augustine and John Chrysostom, the two late antique Christian figures who clearly stamped out a set of classic Patristic positions and *topoi* condemning the public shows. Augustine of Hippo's own career and works are full of examples that illustrate the intricate relationship and conflicts between Christians and the culture of public spectacles that is the theme of Chapter Six („Il conflitto sugli spettacoli tra IV e V secolo. Agostino“). Given his well-known formulations, notably in the *Confessions*, regarding the baneful influences of spectacles on individuals attempting to live righteous, Christian lives, Augustine fully deserves to be given pride of place and extensive treatment in this book. Finally, Chapter Seven („Il conflitto sugli spettacoli tra IV e V secolo. Giovanni Crisostomo“) gives an equally weighty discussion to the sermons of John Chrysostom, who as priest in Antioch in Syria and later bishop of Constantinople preached a series of homilies against the culture of shows in those two eastern capitals. Interestingly, the author's choice to adopt the early fifth century as his work's *terminus ad quem*, while perfectly consonant with a scholarly tradition that long regards the late fourth century as the Golden Age of Patristic figures, leaves readers without significant guidance as to how the main strands of thought established by then came to be played out in the later fifth and sixth centuries.

One notable characteristic of the book is its welcome engagement with social and cultural history of the time, accomplished mainly through citations of secondary works. Even as it selectively admits broader historical themes into its purview, *Il teatro di Dio* still moves securely within the tradition of intellectual history that has long been the hallmark of Patristic scholarship. Close intertextual readings of chosen authors and their texts and ideas offer readers a finely-tuned discussion that allows them to appreciate in detail and with great sophistication the philosophical and rhetorical tropes that formed what emerged as the Patristic *communis opinio* regarding the *spectacula*. Meanwhile, Lugaresi has also overlaid a problematizing theoretical framework informed by interpretive questions of the later twentieth century that complicates the way one might approach the initially posed question. How does one allow for individual agency and creativity as well as situational contingencies as factors in the articulation of specific Patristic views? How should one describe or trace the evolution of Patristic ideas within a twenty-first century intellectual framework? A helpful way to approach the issue is to posit how aspects of the culture of spectacles form foundational metaphors and part of the ideological matrix from which all later Christian intellectual constructions of and responses to shows would stem. This interpretive key allows readers to appreciate the full complexity of the dialectical nature of elite Christian views on spectacles: at once condemnatory in nature and yet also almost always appropriating the language of spectacles in the process.

The culture of Roman spectacles has become a signal topic of scholarly inquiry over the past two decades. Specialists in diverse fields such as Late Roman studies,

Roman art, archaeology and early Christian/Patristic studies have focused on the topic and, increasingly, sought to approach the phenomenon from an interdisciplinary perspective. Some of this „new approach“ is evident in *Il teatro di Dio* as its author is clearly conversant in this emerging scholarship on Roman spectacles. Yet the book remains at heart a Patristic author- and text-based intellectual history; it answers its own posed question from within the cultural parameters and horizons set by the texts and authors being examined, whereas a social and cultural study of the phenomenon would devote more attention to the beliefs and practices of the „silent majority“ of Christians who evidently continued to attend the shows throughout late antiquity notwithstanding the Patristic consensus condemning their actions. Still, by engaging with a series of up-to-date debates as well as addressing longstanding interest in development of philosophical and Patristic *topoi* regarding the games, Lugaresi's sophisticated book will stimulate further intellectual dialogues regarding the role of Roman spectacles in a Christianizing Roman Empire.

Richard Lim, Northampton, Massachusetts
rlim@smith.edu

Anders-Christian Jacobsen (ed.), *Religion and Normativity. The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity*, Religion and Normativity 1, Acta Jutlandica Theological Series, Aarhus (Aarhus University Press) 2009, 207 S., ISBN 978-87-7934-427-5, € 34,99.

The volume expands on the results of the research project „Religion and Normativity: The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity“ at the University of Aarhus. The articles all discuss the processes, disputes and motivations that played a role in normativising and canonising of ancient religious texts. The subtitle of the volume, *The Discursive Fight*, implies that these processes usually were not eirenic: as Anders-Christian Jacobsen remarks in his Introduction, the biblical canon, for instance, was not defined without struggle. The focus of this important volume is on Jewish and Christian texts but classical Greek and Roman as well as Mandaean literature are also taken into account.

Religion and Normativity is divided into a theoretical part and an empirical part with more detailed case studies, even though the articles in both parts touch on theoretical and empirical aspects. Anders Klostergaard Petersen's article („Constraining semiotic riverrun. Different gradations and understandings of canonicity and authoritative writings“, pp. 22-41) examines the gradations of canonicity and authoritative writings, beginning with a comparison to the contemporary Danish debate over cultural canons. This serves as an illustrative starting point for his discussion on canon formation as intrinsic to forging an identity. Canonisation and authorisation of texts are efforts to limit the production of new readings and interpretations. It is nonetheless impossible to constrain the continuous semiotic riverrun. Closure of canon only leads to the emergence of vigorous hermeneutical activity. Interpretations provoke the everlasting chains of a new *semiosis*.

In his article on „Normativity and the dynamic mutual authorisation. The relationship between ‚canonical‘ and ‚non-canonical‘ writings“ (pp. 42-52), Jesper Hyldahl discusses the wide-ranging consequences of the shift from pure oral culture to written culture. There are intriguing (even though somewhat clear-cut) observations on the effects of this transformation: literacy formed the human mind, enabling it to be more conscious and analytical. It is true that the processes of textual standardisation that occurred from the fourth century BCE onwards (the Homeric epics) until the first and second centuries CE (the Jewish scriptures and later the Christian scriptures) provided semiotic theorising and hermeneutic speculation. Furthermore, texts and interpretations endowed each other with a dynamic of mutual authorisation. I nonetheless find Hyldahl's claim that contradictions and diversity are the results of literacy (p. 50) a

simplification, since even after the shift to literacy the ancient cultures remained essentially oral. Moreover, orality is at least as complex a phenomenon as literacy and provides space for interpretation and diversity.

Karla Pollmann examines the concepts of „Normativity, ideology and reception in pagan and Christian antiquity“ (pp. 53-61). She takes as her specific example the anonymous late antique exegete, the so-called Ambrosiaster, showing how the writer ends up in a circular argument in his attempt to justify his own exegesis of some biblical passages and contemporary social order respectively. According to Pollmann, the case of Ambrosiaster illustrates the dangers of religion turning into an ideology in which a thought-system becomes so fixated that it excludes other versions and understandings of texts, beliefs and practices.

Jakob Engberg („That is believed without good reason which is believed without knowledge of its origin.‘ Tertullian on the provenance of Early Christian Writings in debate with heretics“, pp. 62-84) analyses the context of ancient debates on the provenance of texts and demonstrates with examples of Justin, Dionysius, Irenaeus and Tertullian how these provenance disputes were utilized to assign normative status to some texts and take it away from other texts. In valuing their texts, people tended to esteem ancient and ancestral traditions on one hand and respect an eyewitness on the other hand. However, in the various debates within and between religious groups, the appeal to the antiquity of a text became the most recurrent argument for its authoritative status. The prestige of antiquity is also the topic of Gitte Lønstrup’s article on the construction of memory („Normativity and memory in the making: The seven hills of the ‚old‘ and ‚new‘ Rome“, pp. 85-107). She examines how the myth of the seven hills of Constantinople was deliberately construed to make the very topography of the „new Rome“ match that of the old Rome.

Else Kragelund Holt („Communication of authority. The ‚prophet‘ in the Book of Jeremiah“, pp. 110-118) observes the narrative techniques that serve to authorise the written prophetic book. Moreover, she discusses the issue of prophetic authority in modern debates, referring to the widespread conservative exegesis in North American biblical scholarship. René Falkenberg („The salvation system in the *Sophia of Jesus Christ*“, pp. 119-132) explores cosmogony and salvation in the Coptic text *Sophia of Jesus Christ* as an example of textual reuse. He shows how existing texts (in this case the letter of Eugnostos) were reprocessed and developed further for different purposes in new contexts and social circumstances. In his article on „Justin and Trypho in the contest over Mose and the prophets“ (pp. 133-142), Jörg Ulrich analyses the shared normative texts and differing hermeneutical premises of these two disputants. In the mid-second century Christians and Jews both recognised the normativity and authority of the Jewish texts that are now called the Old Testament by Christians (the Jewish Bible). Furthermore, they agreed on the idea that Scripture was to be the decisive criterion in theological argumentation. What was under dispute was the correct understanding of these texts.

Anders-Christian Jacobsen explores „Normative structures in Origen’s biblical exegesis“ (pp. 143-156). The norms investigated are divided into theological, philosophical and rhetorical norms even though, as Jacobsen stresses, they cannot actually be distinguished since they all belong to the same „package“ of education or *paideia*. Jacobsen concludes that in his exegesis Origen is influenced by a network of different norms that range from relatively strong dogmatic norms to weaker rhetorical ones. Bart Vanden Auweele introduces ancient and modern interpretations of „The Song of Songs as normative text“ (pp. 157-167). As poetic language is by definition open to manifold interpretations, the Song of Songs offers a number of readings (for example, as a counter-text). Auweele also introduces the interpretation written by Gregory of Nyssa. Gregory reads the Song of Songs as expressing the desire of the divine since „it is only in and through this human desire that God can be represented“ (p. 163).

Nils Arne Pedersen („The New Testament Canon and Athanasius of Alexandria’s 39th *Festal Letter*“, pp. 168-177) takes part in the recent discussion on David Trobisch’s dating of the final formation of the New Testament canon to the mid-second century,¹ rejecting Trobisch’s redating. Pedersen focuses on the famous 39th *Festal Letter* in which Athanasius of Alexandria offers the list of the 27 New Testament writings (that are held the New Testament canon today). He explains Athanasius’ motives and arguments in their context, showing how the bishop of Alexandria built his authority on the basis of tradition. Athanasius represented himself as only transmitting what he had been taught, in this way enhancing his own superior authority. Pedersen connects the rise of the canon with the Arian controversy rather than the Melitian conflict.

Late Antiquity saw the rise of authoritative collections of texts, not only in Christian and Jewish traditions, but also in the Mandaean tradition. Jennifer Hart argues for „The influence of Islam on the development of Mandaean literature“ (pp. 178-191) and its canon, especially two books, the *Ginza* and the *Book of John*. She shows that within one or two generations of encountering Islam, Mandaean literature was transformed from a loose library of disconnected texts into a canonised corpus of texts. The volume is completed by Carmen Cvetkovic’s article „Unum and Unus spiritus“ (pp. 192-204), which discusses Augustine’s influence on two twelfth-century mystical theologians, Bernard of Clairvaux and William of St Thierry. She demonstrates the normative role of early church fathers’ texts in later centuries.

*Majastina Kahlos, Helsinki
majastina.kahlos@helsinki.fi*

Christoph Marksches/Johannes Zachhuber (Hgg.), Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern, Arbeiten zur Kirchengeschichte 107, Berlin/ New York (Walter de Gruyter) 2008, 260 S., ISBN 978-3-11-020029-4, € 88,-.

Es ist ein heute beliebtes Verfahren, Interdisziplinarität in der Weise zu verwirklichen, dass ein möglichst weit gefasstes Thema vorgegeben wird, zu dem dann viele Disziplinen etwas sagen können. Freilich ist dann das im Thema gegebene Problem verschwommen, die Einzelbeiträge dienen kaum dessen Klärung, und der Erkenntnisgewinn beschränkt sich auf die Einzelgebiete. In dem vorliegenden Band sind Beiträge zum Thema „Die Welt als Bild“ vereint. Es bleiben Fragen an den Untertitel des Buches: Es geht vielleicht nicht um „interdisziplinäre Beiträge“, sondern um Beiträge aus verschiedenen Disziplinen, die unverbunden nebeneinander stehen und zwischen denen kaum Brücken zu schlagen sind. Was ist Visualität und dementsprechend Visualisierung? Naive Wahrnehmung? Reine Abbildlichkeit? Sichtbarmachung in Schemata? Verschiedene Wissenschaften mit unterschiedlichen Prinzipien und Begrifflichkeiten kommen zu Wort.

F. Hartenstein (Weltbild und Bilderverbot. Kosmologische Implikationen des biblischen Monotheismus, S. 15-38) und H. Pfeiffer (Gottesbild und Kosmologie – Ein Korreferat, S. 39-50) fragen nach dem Zusammenhang von Kosmologie und Kultbild im Alten Testament. H. zeichnet in einer geschichtlichen Entwicklung anhand alttestamentlicher Texte Vorstellungen von Zentrum und Vertikalität, von Höhe und Wolkendunkel als Weltbildteilen im vorderorientalischen Kontext. Pf. bestreitet die Ergebnisse weithin.

Ch. Marksches (Weltbildkonflikte in der christlichen Antike, S. 51-68) demonstriert Weltbildkonflikte der christlichen Antike. Die Welt wird mit Bildern beschrieben, die nicht wörtlich, d.h. als exakte Beschreibungen verstanden sein wollen, etwa wenn der Himmel wie eine Schriftrolle zusammengerollt wird (Apk 6,14). Die antiken Weltbilder

¹ D. Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, NTOA 31, Freiburg/Schweiz 1996.

sind also eher Metaphern, die nach der den „antiken Lesern selbstverständlichen Interpretationsregel“ (S. 59) ausgelegt werden müssen. Diese Selbstverständlichkeit aber wird in Frage gestellt durch die Aussage, dass auch antike Kritiker diese Metaphorik nicht verstanden haben, und gerade dieser Konflikt soll ja in zwei Beispielen, an der Kritik der valentinianischen Gnosis durch Eirenaios (Irenäus) und des aristotelischen Weltbildes durch Kosmas Indikopleustes, vorgeführt werden. Aber die Positionen wie die Polemik dagegen liegen doch wohl auf verschiedenen Ebenen. Die Gnostiker dachten in Metaphern, die sich auf den gleichen Sachverhalt beziehen konnten und auswechselbar waren. Ob Eirenaios in seiner Polemik das missversteht oder nicht verstehen will, wird nicht deutlich. Die Anhänger eines aristotelisch-ptolemäischen Weltbildes (Ioannes Philoponos) dagegen waren in ganz anderem Maße davon überzeugt, dass ihr Weltbild die Welt in ihrer Realität abbildet. Die Polemik eines Kosmas Indikopleustes setzt ein anderes Weltbild dagegen, das ebenso real verstanden ist und die Beobachtungen erklären will, nämlich durch eine tafelförmige Welt mit hohem Berg, hinter dem nachts die Sonne verschwindet. Beide Modelle schließen einander aus. Dass bei Kosmas die Welt auch im Symbol der Stiftshütte gesehen wird, ist eine andere Sache.

Wenn Ch. Köckert (Räumliche Vorstellungen im Weltbild des Origenes und ihr Verhältnis zum zeitgenössischen astronomischen Weltbild, S. 69-80) feststellt, dass Origenes kein Interesse an Fragen des Weltbildes hat, sondern astronomische Vorstellungen lediglich heranzieht, um die Exegese zu stützen, ist ihr zuzustimmen. Sie untersucht princ. II 3,6 und kommt zu dem Schluss, dass der „Kosmos der Heiligen“ eine unvergängliche Sphäre innerhalb des Kosmos, nicht aber ein intelligibler Ort ist. Dass nun von hier aus behauptet wird, Origenes unterscheide im Gegensatz zu Platon nicht zwischen einer sinnlich wahrnehmbaren, körperlichen Welt und einer intelligiblen, halte ich nicht für gerechtfertigt.

K. Metzler (Konstanz von Weltbildern am Beispiel der Astrologie, S. 81-90) weist anhand der Astrologie die Konstanz von Weltbildern nach, die auch dann noch weiterleben, wenn ihnen die wissenschaftliche Grundlage entzogen ist. Die Begründung der Astrologie sieht sie darin, dass den Sternen Gestirngottheiten zugeordnet sind. Gern gewusst hätte ich, wann, unabhängig von Gestirngottheiten, die aristotelische Vorstellung, dass Gott als erster Bewegter über die Planetensphären alle Bewegung (= Veränderung) auf der Erde bewirkt, in der Astrologie wirksam geworden ist.

R. Schröder (War die copernicanische Reform der Astronomie ein Weltbildwandel?, S. 91-112) stellt die Geschichte der Begriffe „Weltbild“, „Weltanschauung“, „System“ und der mit ihnen verbundenen Vorstellungen dar. Danach ist jeweils ein Einzelnes gemeint. Ein erster Wandel tritt im 16. Jahrhundert ein, als von verschiedenen „Systemen“ als mathematischen Beschreibungen die Rede sein kann, wobei jedoch immer noch die Vorstellung herrscht, dass die eigene Annahme die wahre Verfassung der Welt beschreibt. Erst im deutschen Idealismus kommt es zu Pluralisierung und Subjektivierung und damit zu verschiedenen „Weltbildern“. Die Aufklärung brachte auch eine Reihe von Irrtümern bzw. Fälschungen, die z.T. bis heute wirksam sind (man habe im Mittelalter die Welt für eine Scheibe gehalten, die Geozentrik sei ein Dogma der Kirche gewesen etc.). Die Probleme werden an dem Streit um Copernicus und Galilei durchdiskutiert, was völlig legitim ist. Die kritische Aufarbeitung gegenüber Fehldeutungen, die die kirchlichen Positionen erfahren haben, ist gut. Wenig berücksichtigt ist die Tatsache, dass wohl seit dem 13. Jahrhundert die Frage des Erdumlaufs um die Sonne immer wieder zur Sprache gekommen ist, ohne dass dies zu theologischen Komplikationen geführt hat. Der Abwertung, die Nicolaus von Oresme bei Schr. erfährt, kann ich nicht folgen.

St. Siegel (Kosmos und Kopf. Die Sichtbarkeit des Weltbildes, S. 113-142) stellt anhand von bildlichen Darstellungen Aspekte des Weltbildes heraus. Außer auf Isidor von Sevilla nimmt er besonders auf Andrea Bacci Bezug, auf seine Weltkarte und einen Einblattdruck von 1581. Dabei geht es wesentlich um das mittelalterliche Weltbild. Die Welt erscheint als nach ästhetischen Prinzipien geordnetes Ganzes, wobei Vierergruppen,

aber dann auch die Zuordnung von *mundus – annus homo* die Harmonie von Makrokosmos und Mikrokosmos ergeben und Universalität verbürgen. Die Sichtbarmachung des Weltbildes geschieht hier nicht in Abbildung, sondern in Diagrammen. Es geht um abstrakte Zeichensysteme zur Beschreibung der für gültig angesehenen Ordnung des Universums.

D. Perler (Das Weltbild als konstruierte Ordnung. Kommentar zu Steffen Siegel, 143-150) stellt im Korreferat an einigen Punkten noch deutlicher heraus, dass Bacci eine Zusammenfassung des mittelalterlichen Aristotelismus liefert, die in verschiedener Weise gelesen werden kann, aber immer als metaphysisch konzipiertes Weltbild verstanden ist, und zwar als thomistisches. Daneben habe es aber anderes gegeben, wofür P. vor allem die Ockham'sche Skepsis ins Feld führt, inwieweit unser Erfahren und Denken überhaupt die Dinge selbst erreicht. Doch bleibt die Frage nach dem Ort in der Gesellschaft offen, und es scheint, dass das von S. herausgestellte System doch auch noch im späten 16. Jahrhundert eine Populärphilosophie darstellte, die von dem Denken einzelner großer Denker wenig berührt war.

M. Weichenhan (Geometrisches Modell der Welt vs. die Welt als Bild – Johannes Kepler und Robert Fludd, S. 151-170) führt seine Untersuchungen zu Kepler vor. Er bestimmt den Wandel im Bildbegriff seit Copernicus als einen solchen von der Beschreibung (Abbildung) des Sichtbaren, durch den Horizont Begrenzten, dem „Zusehen“, hin zum „Einsehen“, zur Einsicht in das Unanschauliche, das von dem eigenen Standpunkt abstrahiert. Aber – so möchte man einwerfen – auch Aristoteles hat nicht gesehen, dass die Erde rund ist, sondern dies nur erschlossen. Wenn die Welt als ganze zu begreifen ist, kann dies nur vom Ursprung her, d. h. metaphysisch, ontologisch, theologisch, geschehen. So hat Kepler die Planeten, die um die Erde kreisen, durch die fünf platonischen Körper strukturiert gesehen. Die „eingesehene“ Welt kann nur die Gottes sein, so dass der Weg von der Anschauung weg hin zum Konstruktionsprinzip Gottes führt. Das aber bedeutet die Koinzidenz von göttlichem und menschlichem Geist. Wichtig erscheint der Verweis auf die Homogenität des Raumes bei Kepler (gegen Aristoteles), vor allem aber auf die Quantifizierung des Weltbildes, die hier auf die Geometrie reduziert erscheint. Eingeschoben ist neben vielem anderen ein Vergleich mit Fludd.

J. Zachhuber (Weltbild, Weltanschauung, Religion. Ein Paradigma intellektueller Diskurse im 19. Jahrhundert, S. 171-194) geht der Frage nach, wo der Ursprung der typisch deutschen Begriffe „Weltanschauung“ und „Weltbild“ liegt und hat hier besonders Schleiermacher im Blick. In den Begriffen ist eine „charakteristische Vierheit von ‚Gesamtsystem der Welterkenntnis‘, ‚Bedingung der Möglichkeit von Wissen‘, ‚Handlungsorientierung‘ und ‚visueller Wahrnehmung‘“ enthalten (S. 193). Dabei ist im kantischen Sinne das transzendente Moment stark. Freilich fasst Schleiermacher die kantischen Gegensätze als Pole eines Kontinuums auf, was besonders an den Polen „Denken – Handeln“ durchgeführt wird. Ersteres wird als einheitliche Voraussetzung der Erkenntnis (als im Gottesbegriff gegeben) bestimmt, letzteres als Versuch des Weltzuganges. Die Mitte zwischen diesen Polen ist das Gefühl. Daraus entwickelt sich in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die charakteristische Zweiheit, die einerseits das Weltbild in der Grundverfasstheit des Menschen begründet, andererseits innerhalb eines Gesamtsystems der Einsichten eine Antwort auf alle Fragen zu geben versucht. Z. weist aber auch den fundamentalen Widerspruch auf, dass der zentrale Einheitspunkt bei Schleiermacher, das religiöse Gefühl, wiederum etwas Empirisches ist, das keine Universalität beanspruchen kann.

J. Henrich (Bild- und Weltbildaspekte der analytischen Mechanik und Himmelsmechanik, S. 195-210) handelt über Physik und Astronomie seit Galilei und Kepler. Er versucht zu zeigen, dass das 16./17. Jh. im Gegensatz zur „naive Intuition“ von Größen redet und Beziehungen behauptet, die nicht unmittelbar beobachtet werden können. Damit beschreibt er den Prozess als Entvisualisierung, den Anneliese Maier einst als Quantifizierung der aristotelischen Qualitäten beschrieben hatte, was seinen Ausdruck

in Funktionen findet. Das bedeutete den Übergang von einem vorwiegend begrifflichen zu einem vorwiegend funktionalen Denken, hat aber wenig mit Entvisualisierung zu tun, da die aristotelische Logik auch nicht anschaulich war und „sich nicht im naiven Sinn beobachten“ ließ, was auch H. anerkennt (S. 199). Das gesamte menschliche Denken ist abstraktiv. H. schildert die Entwicklung bis zu Laplace. Diese führt nicht nur zu einem Determinismus, indem alles sich notwendig aus den Anfangsbedingungen und verschiedenen Funktionen ergibt. Dies bedeutet auch einen Abbau anthropologisch-religiöser Positionen im Sinne der französischen Aufklärung. Doch ist kaum einsichtig, dass dies als „Entvisualisierung“ beschrieben wird. Wenn von „bildhaften Darstellungen religiöser Weltbilder“ (S. 208) die Rede ist, reicht das zur Charakterisierung der Zeit vor Galilei u.a. nicht aus. Auch Aristoteles bietet nicht naive Darstellung, die Scholastik ist weithin bildlos und andere als Laplace konnten auch später mit Schemata arbeiten. Schon die Kurve im Koordinatensystem ist Veranschaulichung. Unbeantwortet bleiben in diesen Systemen die Fragen nach der Herkunft des Geistes wie nach der Perfektion der Welt als Schöpfung, und letztlich wird dann doch wieder in der folgenden Generation das Fehlen der Anschauung beanstandet.

E. Sedlmayr (Die astronomischen Fenster der Anschauung, S. 211-226) entwirft ein Bild heutiger astronomischer Forschung und ihrer Probleme, er erläutert die „astronomischen Fenster der Anschauung“, von denen das im Spektrum des sichtbaren Lichtes Beobachtete nur ein winziger Ausschnitt ist. Die Welt erscheint im Sinne der Allgemeinen Relativitätstheorie als unbegrenztes vierdimensionales Raum-Zeit-Kontinuum, das durch die Gravitation (Massenverteilung) strukturiert ist und als expandierend und evolutionär vorgestellt wird. In der Annahme, dass der uns zugängliche Ausschnitt des Universums für das Ganze repräsentativ ist und in der Überzeugung, dass die Welt physikalisch konstruiert ist, ist die Physik, besonders die Astrophysik, prinzipiell geeignet, das ganze Universum zu erfassen.

E. Knobloch (Das Weltbild in den Wissenschaften – Geschichte einer Konzeption, S. 227-246) bietet historische Beispiele, dass der naturwissenschaftliche Diskurs über Weltbilder nicht ohne Bezug zur Theologie geführt werden kann. Er stellt die Probleme bei der Beschreibung der Planetenbahnen und die Versuche zu ihrer Lösung in der Antike (Aristoteles, Aristarch, Ptolemäus) wie im 16./17. Jh. (Copernicus, Tycho de Brahe) heraus. Die Göttlichkeit der Himmelskörper oder ihr göttlicher Schöpfer verbürgen Harmonie und verbieten Regellosigkeit. K. sieht einen Widerspruch zwischen mathematischer Astronomie und physikalischem Weltbild. Erst Kepler hat beide verschmolzen, und Newton hat das System durch die allgemeine Gravitation vereinheitlicht. Ein Punkt, der besonders betont wird, ist die Auflösung der Vorstellung von festen Sphären, von denen die Planeten getragen werden, durch Tycho de Brahe.

Hans Georg Thümmel, Greifswald

4. Geschichte der christlichen Literatur

Enrico Norelli/Bernard Pouderon (éds.), Histoire de la littérature grecque chrétienne. Introduction, Initiations aux Pères de l'Église, Paris (Cerf) 2008, 332 S., ISBN 978-2-204-08228-0, € 32,-.

The first of a projected set of six volumes that will offer a history of Greek Christian literature from the writings of Paul to the Council Chalcedon, the book under review offers a general introduction to the project as a whole. In a long essay (S. 9-67), Enrico Norelli discusses the concept of the reference work. What exactly is Greek, Christian literature? Which geographical or chronological boundaries should be adhered to, And what exactly is literature and what is Christian literature? What is the conceptual difference between „altkirchlich“ and „altchristlich“? Norelli succeeds in clarifying

terminological ambiguities while at the same time leaving the reader with the question to what extent the planned volumes will be a classical survey of Christian authors, their lives and thought and to what extent the focus will be on these writings as literature? Also the chronological boundaries chosen are not unproblematic: the increasing scholarly discovery of the post-chalcedonian period as an important area of study makes handbooks extending well into the Byzantine period an important desideratum.

The rest of the volume consists of seven thematic contributions. P. Siniscalco (S. 68-112) describes the tradition that connects Eusebius of Caesarea, through the continuators of his work and Jerome's *De viris illustribus* with the (often apologetical) Church Histories, Patrologies and Histories of literature of the 19th and 20th century and shows how the latter genre because of its „neutral character“ is winning the day. R. Gounelle (S. 113-138) describes the transmission of Christian literary writings and the factors that have influenced it and G. Dorival (S. 139-188) surveys the large variety of literary forms and models in the body of Greek Christian writings. M.-A. Vannier (S. 189-214) sketches the evolution in Christian doctrine during the first five centuries and M.-A. Calvet-Sebasti (S. 215-240) discusses the question of the tension between the high literary quality of many Greek Christian writings and the passages in which their authors deny their concern for beauty or their (clear) adherence to the precepts of classical rhetoric. M. Wallraff (S. 241-266) describes the history and development towards scientific acumen in the editing of patristic texts. Starting with the humanists, his survey moves to the Maurists, over the work of J.-P. Migne („God's plagiarist“) and the origins of the big corpora in the late nineteenth century and the first half of the twentieth to the most recent developments in electronic tools. B. Gain (S. 267-329) closes the book with a basic bibliography.

All the articles in this volume are worth reading and can serve as introductory essays for use in the classroom or independent reading. Given that the larger readership is the targeted audience of the book, I would have welcomed an essay on „How to read the Church Fathers?“. Such an introductory article that would offer elementary reading strategies to wrestle oneself through these not always easily readable texts could be a great help for beginners in the field. In sum: Taken as a stand-alone volume the book leaves quite a few topics unaddressed, but as the first volume of a series of six that caters for students and interested non-specialists it treats much of what one should know to read the subsequent ones with profit. Of the contributions in this volume, the scholarly audience may be especially interested in the contributions by Gounelle, Calvet-Sebasti and Wallraff.

Johan Leemans, Leuven
Johan.Leemans@theo.kuleuven.be

William E. Klingshirn/Linda Safran (eds.), The Early Christian Book, Catholic University of America Studies in Early Christianity, Washington D.C. (The Catholic University of America Press) 2007, XI + 314 S., ISBN 978-0813214863, US\$ 39,95.

Der Aufsatzband erschien in Zusammenhang einer gleichnamigen Tagung, die vom 6. bis 9. Juni 2002 an der Catholic University of America stattgefunden hat. Die Herausgeber formulieren pointiert als integrativen Grundkonsens: „Christianity is assuredly a ‚Religion of the Book‘. It is also quintessentially a religion of books“ (S. ix). Insgesamt 12 Aufsätze kreisen aspekthaft um das kulturelle Medium Buch, das u.a. kunsthistorisch als Stofflichkeit betrachtet, hermeneutisch als Landkarte reflektiert sowie doxologisch als Objekt der Verehrung in Blick genommen wird. Die Beiträge konzentrieren sich auf den Zeitraum zwischen dem 3. und 7. Jahrhundert und sind zu sechs Themenfeldern zusammengefasst.

Themenfeld I beleuchtet die Buchproduktion des antiken Christentums. John Lowden informiert über die äußere Gestalt christlicher Bücher, indem er Material und Ornamentik

der Bucheinbände beschreibt. Neben Leder, Holz – auch farbig bemalt, waren es außer Elfenbein vor allem Silber und Gold, mitunter durch Edelsteine weiter veredelt, die den hohen Stellenwert des Buches als Evangeliar, Lektionar, Psalter o. ä. bezeugten. 17 Bildtafeln dokumentieren anschaulich die christologische Orientierung der Bildmotive. Lowden schlussfolgert: „When the gospel text was written on the animal-skin of a book, the word was made flesh. When the gospel was bound and its exterior decorated with images, the word was made visible. When such a book was displayed in a procession or an altar, the viewer beheld via its exterior the *doxa* of the word, the glory, that is to say, of God incarnate” (S. 47). Chrysi Kotsifou rekonstruiert die Buchherstellung koptischer Klöster und beschreibt die Vernetzung zwischen klosterinternen und -externen Produktionsabläufen. Schreiber standen wohl nur in den größeren Klöstern zur Texterstellung zur Verfügung. Kotsifou hebt besonders die Beteiligung von Frauen bei der Ausschmückung/Bemalung der Bücher hervor.

Themenfeld II kreist um die kulturell-ideellen Einflüsse der Buchentstehung. Daniel Boyarin vergleicht den frühjüdischen mit dem altkirchlichen Horizont der Buchproduktion. Während die Texte der Kirchenväter vor allem Autorenliteratur mit unterscheidbaren Werken sind, entstand der Talmud als ein einziger Text mit vielen Autoren beziehungsweise keinem Autor. Boyarin erklärt diese unterschiedliche Textproduktion vor allem durch die theologischen Hintergründe der bereits getrennten Religionssysteme Judentum und Christentum. Catharine Burris stellt „Das Buch der Frauen“ vor, in dem Erzählungen der frühjüdischen Figuren Ruth, Ester, Susanna und Judith sowie der Märtyrerin Thekla zusammengefasst sind. Burris untersucht vor allem die pragmatische Konzeption dieser Textsammlung und findet folgende produktionsästhetische Lese-strategie: Die vorchristlichen Heldinnen Ruth, Ester, Susanna und Judith fungieren als Paradigmen des Frau-Seins, die auf Thekla projiziert werden, um Thekla als Prototyp einer aktiv lehrenden und taufenden Frau zurückzudrängen und damit die Unterordnung von Frauen zu verfestigen.

Themenfeld III rezipiert den kulturwissenschaftlichen ‚spatial turn‘ und verbindet Raum und Text. Catherine M. Chin präsentiert Hieronymus als einen Autor, der den Leser durch den Text wandern und ihn dadurch erfahren lässt, was innerhalb des Christentums denkbar und erlaubt ist. Christliche Identität erscheint demnach in den Texten des Hieronymus vor allem als textlich markierte Landschaft, in die der Leser eintaucht. Gillian Clark unterzieht Augustins *De Civitate Dei* einer Relektüre, indem sie dieses umfangreiche Werk als verschlungene und nicht überschaubare Megapolis nachzeichnet. Weltgeschehen und textuelle Manufaktur verschmelzen hier miteinander: Clark interpretiert *De Civitate Dei* als ein Buch über Bücher, Rom wird als textueller Komplex aufgefasst und Bibliotheken erscheinen zugleich als städtische Refugierungen.

Themenfeld IV lenkt den Blick auf Liturgie und Recht. Caroline Humfress stellt die christliche Buchkultur in den Kontext der antiken Gerichtsbarkeit. Am Beispiel der Pandekten Justinians zeichnet sie die rhetorische Autorisierung seiner Rechtsprechung nach: Gott ist in Justinian präsent, indem er in diesem Rechtsbuch als sein Wort präsent ist. Zugleich wird dieses göttlich inspirierte Textcorpus als Objekt der Verehrung inszeniert, indem es als Tempel der Gerechtigkeit ausgegeben wird. Die Pandekten veranschaulichen in besonders klarer Weise den Aspekt der Machtausübung durch das Medium Buch, wobei Justinian den vorläufigen Höhepunkt einer Verrechtlichung des Christentums verkörpert. Daniel Sarefield wirft einen Blick auf die Buchverbrennung während der Christenverfolgungen durch das Imperium Romanum. Die Methode der Buchverbrennung galt nicht nur als effektive Zerstörung einer zu bekämpfenden Religion, sondern auch als spektakuläre Inszenierung und öffentliche Stärkung der jeweils eigenen Ideologie.

Themenfeld V fokussiert auf die Körperlichkeit des Textes. Kim Haines-Eitzen verknüpft die Wiederverwendung bereits beschriebener Seiten (Palimpsest) am Beispiel der Paulus- und Thekla-Akten mit Diskursfeldern der Gender-Forschung. Bücher und

menschliche Körper sind Objekte der Aszetik, beide können neu ausgerichtet und Träger eines überbietenden Ideals werden. Claudia Rapp rekurriert auf antike Konzeptionen von Heiligkeit am Beispiel Heiliger Texte und Heiliger Männer, beides verbreitete Medien der Nachahmung. Rapp macht deutlich, dass die Heiligkeit Heiliger Männer innerhalb christlicher Kontexte zumeist eine von Heiligen Schriften abgeleitete Heiligkeit ist. Zugleich können diese Heiligen Männer wiederum selbst Heilige Schriften produzieren. Heilige Bücher und Heilige Männer gelten daher als physisch wirkmächtigste Form antiker Religiosität.

Themenfeld VI schließt mit der Verbindung von Buch und Theorie. Catherine Conybeare zeichnet in rezeptionsästhetischer Perspektive nach, wie Inhalte von Büchern im Leser erfasst werden bzw. Bedeutung im Leser generiert wird und erklärt daraus die sowohl großkirchliche als auch häretische Indienstnahme der Bibel zur Autorisierung jeweils eigener Positionen. Mark Vessey reflektiert das Verhältnis von textlichen An- und Abwesenheiten und springt damit in die literarische Moderne (Ernst Robert Curtius, Stéphane Mallarmé, Maurice Blanchot). Traum und Text können im Akt des Lesens verschmelzen oder sich auch gegenseitig konstituieren.

Der Aufsatzband steckt mit seinen unterschiedlichen Fokussierungen nicht nur das weite Forschungsfeld der frühchristlichen Buchproduktion ab, sondern verbindet ebenso in seinen vielseitigen kulturwissenschaftlichen Textreflexionen die Buchthematik produktiv mit weiteren Diskursen wie Geschlechtlichkeit, Macht und Räumlichkeit. Die insgesamt in der Sprache sehr anschaulich und lebendig gehaltenen Beiträge versprechen dem historisch interessierten Leser zahlreiche Ein- und Durchblicke zu Textkulturen vergangener Zivilisationen. Hier freilich ist kritisch nachzufragen: Wie verhält sich die modellierte Realitätssetzung dieses Aufsatzbandes zur einstigen Wirklichkeit? Die einseitige Konzentration auf Schriftlichkeit begünstigt eine allzu euphorische Sicht auf die Alphabetisierungsquote der Spätantike. War das Buch wirklich das zentrale Kommunikationsmedium des frühen Christentums oder gilt dies eingeschränkt nur für spezifische soziale Milieus oder Leitungsorgane? Verdrängt die Materialität des Buches den Blick auf andere, vorwiegend auf Mündlichkeit basierte und daher heute in der Regel nicht mehr greifbare, Medien der Interaktion? Und führt dies vielleicht zu einer Anschauung des antiken Christentums, welche zuerst die Bildungszugehörigkeit der Autorinnen und Autoren spiegelt, aber die realen Zugriffsmöglichkeiten zum Medium Buch zu wenig mitbedenkt und daher eine Buchkultur konstatiert, die es so gar nicht gab? Das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit hätte m.E. gerade aufgrund der kulturwissenschaftlich orientierten Formation dieses Tagungsbandes deutlicher thematisiert werden sollen, um die – sicherlich plausible – These einer ‚Kultur des Buches oder der Bücher‘ noch differenzierter für den betreffenden Zeitraum zu beleuchten. Schließlich ließe sich die Thematik noch erweitern, indem eine zeitlich versetzte Periode des Islams vergleichend in Bezug zur altkirchlichen Buchproduktion gesetzt wird.

Stefan Scholz, Erlangen
stefan.scholz@theologie.uni-erlangen.de

Roger S. Bagnall, Early Christian Books in Egypt, Princeton (Princeton University Press) 2009, 109 S., ISBN 978-0-691-14026-1, US\$ 29,95.

Die vier Kapitel des Werkes entsprechen vier Vorlesungen, welche der Verfasser an der *École Pratique des Hautes Études* (5e section) im Jahr 2006 gehalten hat. Dem Charakter einer Vorlesung entsprechend beschränkt sich der Verfasser auf ein Minimum an Fußnoten und weiterführender Literatur. Dabei gelingt es ihm jedoch – oder vielleicht auch gerade aufgrund dieser Beschränkung – grundlegende Fragen aufzuwerfen, die mit der Verwendung des Kodex im frühen Christentum verbunden sind. Dem Wesen einer Vorlesung entspricht ebenfalls, dass der Verfasser stilistisch nicht immer den

trockenen Stil einer wissenschaftlichen Publikation wählt, sondern teilweise höchst lebendig, ja sogar provozierend formuliert. Dass dies die Lektüre eines Werkes belebt, braucht eigentlich nicht eigens erwähnt zu werden. Neben zahlreichen Abbildungen von Papyrusfragmenten, die im Text diskutiert werden, enthält das Werk ein kurzes Verzeichnis ausgewählter Literatur (S. 99-104) und einen Index (der Sach- und Personenindex vereint; S. 105-109).

Das erste Kapitel (S. 1-24) beschäftigt sich mit den Problemen der Datierung der frühesten christlichen Bücher in Ägypten. Der Verf. analysiert die Situation, dass gerade aufgrund der geringen Informationen über die ersten Jahrhunderte des Christentums in Ägypten ein sehr hohes Interesse – und damit verbunden auch ein entsprechender Erfolgsdruck – daran besteht, mit Hilfe von Papyrusfunden über diese Frühzeit Aussagen treffen zu können (S. 4). In diesem Zusammenhang wird die Frage aufgeworfen, ob nicht die Annahme einer weiten Verbreitung des Christentums in den ländlichen Gebieten vor der Zeit des Demetrios eine Fehleinschätzung der historischen Situation darstellt (S. 9). Im Rahmen dieser Überlegungen weist der Verf. dann auf die bekannte Hypothese von Walter Bauer bezüglich der Ursprünge des ägyptischen Christentums hin und bemerkt (S. 10): „In fact, however, heterodoxy does not really fare any better than orthodoxy – (these are, I know, problematic and retrospective terms, but that does not need to concern us in the present context) – in this assessment, because there is little sign of the Gnostics (who are usually the group mainly in view – this is of course another problematic term) in the second-century papyri either. If the absence of papyrus witnesses other than the uncertainly dated biblical papyri is a sign that orthodox Christianity was missing, it is just as good a witness for the absence of Gnosticism.“ Die Frage nach der Datierung von frühen Texten christlichen Inhalts wird dann in Verbindung gebracht mit der Frage der Wahrscheinlichkeit eines Erhalts christlicher Texte aus unterschiedlichen Zeitfenstern, wobei für diese Wahrscheinlichkeitsüberlegungen auch die Frage nach der Zahl der Christen in den entsprechenden Zeiträumen herangezogen wird (S. 20). Aus diesen Überlegungen wird der folgende Schluss gezogen (S. 21): „At all events, there are no grounds for thinking that we have a small number of Christian papyri compared with the likely proportion of Christians in the population, let alone Gnostics. The reverse is true. It is time to let go of the idea that Christian literature is somehow underrepresented in the papyri before the later third century. If the early dates attributed to Christian texts are accepted, they are actually grossly overrepresented.“

Im zweiten Kapitel (S. 25-49) werden zwei Beispiele für die Frühdatierung christlicher Texte auf Papyrus angeführt, wobei die Auseinandersetzung mit den Hypothesen von Carsten Peter Thiede und seinen Versuchen einer Frühdatierung des Fragments aus der Magdalen-Library (P 64) breiten Raum einnimmt. Die Charakterisierung dieser Arbeit ist vernichtend (S. 26): „If it is a somewhat horrifying object lesson, it is nonetheless a valuable one.“ Als positives Beispiel eines umsichtigen Umgangs mit frühchristlichen Texten wird die Publikation von Fragmenten des Hirten des Hermas durch Nikolaos Gonis hervorgehoben.

Das dritte Kapitel (S. 50-69) ist wirtschaftlichen Überlegungen zur Frage der Buchproduktion gewidmet. Hierbei werden sowohl dokumentarische wie literarische Quellen herangezogen und in gründlicher und systematischer Weise analysiert. Besonders hervorzuheben ist in diesem Kapitel die tabellarische Zusammenstellung der Kosten für die unterschiedlichen Ausführungen einer Bibel (S. 57), die auf einen Blick die erheblichen Preisunterschiede deutlich zu machen vermag.

Das vierte Kapitel (S. 70-90) beschäftigt sich mit der Frage nach der Verbreitung des Kodex und zieht dabei mit guten Gründen die Hypothese einer engen Verbindung des Christentums mit dem Kodex bzw. einer Bevorzugung des Kodex gegenüber der Buchrolle als Eigentümlichkeit christlicher Buchproduktion in Zweifel (S. 71): „In this way, a distinctive association between Christianity and the codex remains part of our picture of the history of the book. In reality, such statements are partly misleading and

need significant qualification.“ Auch diese Überlegungen werden durch statistisches Material, das tabellarisch aufgeschlüsselt wird (S. 72 und 73), untermauert. Das Ergebnis aus Sicht des Verf. ist eindeutig (S. 73): „This is part of the reason that it has become impossible to maintain that the codex was a specifically Christian book-form or that the move from roll to codex in the Roman world was primarily driven by Christianity.“ Aufgrund dieser Überlegungen wird ein anderer Ursprung der Verwendung des Kodex postuliert (S. 87): „Given the Roman character of tablets and the near-certainty that the codex originated at Rome from an adaptation of the codex of tablets, it seems logical to suggest that the wider, if gradual, adoption of the codex elsewhere is yet another manifestation of what for short we may still call Romanization, the spread of Roman habits and technologies throughout the empire.“

Die angerissenen Fragen und das dafür aufbereitete Material sind sowohl für die Beschäftigung mit dem frühen Christentum wie auch für die Erforschung neutestamentlicher Handschriften von großer Bedeutung.

Hans Förster, Wien
hans.foerster@univie.ac.at

5. Spätantike Philosophie und Theologie

Charlotte Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 56, Tübingen (Mohr Siebeck) 2009, XV + 626 S., ISBN 978-3-16-1498-31-2, € 94,-.

Der Titel beschreibt den Inhalt dieses *opus magnum*. In Kurzform könnte auch gesagt werden: Moses oder Platon. Die frühen Christen bezogen sich aber nicht nur auf die Naturphilosophie der kaiserzeitlichen Platoniker, sondern die Gemeinsamkeiten, die einen Vergleich nahelegen, gehen noch viel weiter. Zu nennen ist erstens die analoge Ausgangsbasis, nämlich jeweils ein autoritativer Text, durch dessen Interpretation die Kosmologie gewonnen wird. Zweitens ist zu beobachten, dass sich bei einigen Themen die gleichen Fragen stellten, so dass in beiden Traditionen vergleichbare Argumentationsmuster vorkommen, ja sogar Aussagen, welche, in kontextloser Zitatform, identisch sind und nicht erkennen lassen, ob sie beim Platoniker oder beim Christen dieselbe Aussageabsicht haben. Diese Arbeit zeichnet sich dadurch aus, dass den Kommentaren nachgespürt wird, um die Probleme, die die Kommentatoren sahen, wahrzunehmen, zu beschreiben und zu vergleichen.

Köckert geht der Begegnung von Antike und Christentum in der Frage der Begründung einer christlichen Naturphilosophie nach. Nach einer kurzen Einleitung über die Anlage der Untersuchung (S. 1-6) werden im ersten Teil platonische Auslegungen der Platonschrift Timaeus behandelt. Es sind Plutarch (S. 8-52), Atticus (S. 53-83), Numenius (S. 84-126, Alkinoos (S. 127-174) und Porphyrius (S. 175-222). Im zweiten Teil werden die Fragmente des Origenes zur Auslegung von Genesis 1f. analysiert (S. 214-311), des Basilius von Caesarea Homilien zum Hexaemeron (S. 312-399) und Gregors von Nyssa Apologie des Hexaemeron (S. 400-526). Ein dritter Teil stellt Ertrag und Ergebnis mit thematischen Überschriften zusammen (S. 527-543). Nach dem Verzeichnis der Quellen und der Sekundärliteratur (S. 547-586) folgen Register (Bibel: S. 587-589; antiker Schriftsteller: S. 590-616; moderne Autoren: S. 617-620; Sachregister in Stichworten mit vielen Untergliederungen der aufgeführten Begriffe: S. 621-628). Zu allen behandelten Autoren gibt es nach Einzelanalysen den Schlußabschnitt: „Zusammenfassung und Systematisierung“.

Alle Autoren werden literargeschichtlich eingeführt; für die meisten ist das auch unerlässlich, und Köckert, mit eigenem Urteil, legt den Befund dar. Alle Zitate im Text

sind in lesbares Deutsch übertragen; meist steht der Originaltext in den Anmerkungen. Die Sekundärliteratur wird sowohl zustimmend als auch kritisch aufgenommen; John Dillons Neudeutung des Mittelplatonismus (1977) wird grundsätzlich zugestimmt, große ‚klassische‘ Übersichten wie Überweg-Prächter oder Adolf von Harnacks Dogmengeschichte fehlen.

Köckert zufolge hat Plutarchs Timaeusinterpretation die nachfolgenden Diskussionen über Platons Kosmologie und damit verwandte Fragen ausgelöst. Denn gemäß Plutarch ist zwecks einer richtigen Philosophie die Lehre Platons über die Entstehung der Weltseele im Timaeus (35 ab) richtig auszulegen. Ansonsten, so hält Köckert fest (S. 10f.), werde Gottes Urheberschaft des Kosmos und vor allem die Providenz Gottes über das Geschehen im Kosmos geleugnet. Platons Timaeus werde also zu dem zentralen Text für die Kosmologie. Für Atticus ist die Bindung an den Timaeus und die daraus gefolgte Kosmologie etwas schwieriger zu fassen, da sein schlummäßiger Timaeus-Kommentar fast ganz verloren ist. Köckert analysiert sein Timaeusverstehen aus den Fragmenten anderer Schriften. Ebenso geht sie bei der Analyse der Numenius-Überlieferung vor, der keinen Timaeus-Kommentar geschrieben habe. Alkinoos mit seinem Didaskalikos wird von Köckert im Prinzipienteil und im kosmologischen Abschnitt vom Timaeusverständnis herkommend erwiesen (was ja auch meist im Quellenapparat von Whittacker steht). Vom Timaeus-Kommentar des Porphyrius ist genügend erhalten, um die nachplotinische Timaeusinterpretation zu erfassen. Die getroffene Auswahl lässt sich rechtfertigen. Wie und in welchem Ausmaß Plotins Kosmologie als Interpretation des Timaeus zu verstehen sei, erfordere eine eigene Arbeit (S. 5 Anm. 15), und aus dem Stellenregister lässt sich ersehen, wo Plotin punktuell verglichen wurde.

Die Darstellung besteht in detaillierter Analyse der Texte. Auf diese Weise werden die Fragen der Interpretation des Timaeustextes, die von den platonischen Interpreten gestellten Fragen zur Kosmologie und deren Voraussetzungen und ebenso die detaillierten Antworten, die die platonischen Interpreten suchen sowie finden, ans Licht gezogen. Es ergibt sich in Köckerts Perspektive ein relativ vielgestaltiges Bild. Sichtbar werden die wenigen Texte im Timaeus, die den platonischen Interpretationen zugrundeliegen. Unterschiedlich sind offensichtlich die Ansatzpunkte, die für die echte platonische Kosmologie entscheidend sind. Dieser erste „platonische“ Teil hat keine eigene Zusammenfassung. Da sich aber Porphyrius mehrfach mit kosmologischen Positionen von Plutarch und Atticus auseinandersetzt, wie später Proclus berichtet und referiert, lässt sich der „Systematisierung“ zum Porphyriusabschnitt einiges zu einer dogmatischen Traditionslinie der platonischen Kosmologen entnehmen.

Mit Origenes setzt der zweite Teil ein, und ein erster Abschnitt über die vorgängige christliche Interpretation des Schöpfungsberichtes in Gen 1f. ist nicht vorhanden, da darüber eine eigene Untersuchung erforderlich sei (vgl. S. 228). Der Origeneskommentar zu Genesis 1f. ist bis auf wenige Fragmente verloren; zur indirekten Überlieferung wertet Köckert das gleichzeitige Werk „De principiis“ aus; sie fügt einen Abschnitt aus des Chalcidius Timaeus-Kommentar hinzu, auf den der Editor J.H. Waszink erneut hingewiesen hatte. In filigranartiger Erwägung, was Origenes schreibe und wie er argumentiere, um den Genesistext verstehbar zu machen, gelangt Köckert zu plausiblen neuen Einsichten in die Denkarbeit des Origenes – es fehlt allerdings, wie er sich mit christlichen Gnostikern haketete. Sie kann naturphilosophische von kosmologischen Argumenten unterscheiden, sie kann die Hermeneutik neu konturieren, und sie nennt theologische Fragen als eigene Kategorie. In den philosophischen Argumenten, die Origenes gegen christliche Häretiker nutzt, erkennt sie Diskussionsthemen der Timaeusinterpreten.

Die Predigten des Basilius von Caesarea zum Hexaemeron (Gen 1,1-25) sind geschlossen überliefert und gut ediert. Deswegen können Predigtziel, Auslegungsform und Stellungnahmen des Basilius gründlich eruiert werden. Entstehung und Aufbau des Kosmos für Christen aus dem biblischen Schöpfungsbericht und unter expliziter Abweisung nichtchristlicher Kosmologie werden kenntnisreich und klug nachgezeichnet.

net. Fragen gebildeter Hörer und Leser des Basilius nahm Gregor von Nyssa in einer Apologie seines Bruders auf und legte eine komplette christliche Kosmologie vor. Deren Interpretation im Sinne der beabsichtigten Antwort auf naturwissenschaftliche Fragen wird in gelehrtem Detail nachgegangen und der implizite wie explizite Dialog mit der Antike zu einem vorläufigen Abschluss gebracht. Festgehalten sei jedoch, dass Köckert weder Gregors *Oratio catechetica* noch das *Lexicon Gregorianum* einbezieht. Die große kritische Edition Gregorii Nysseni in *Hexaemeron* von H.R. Drobner (Leiden 2009) erschien zu spät, um mit dem Text abgeglichen zu werden. Köckerts Übersetzungen sind lesbarer als die Übersetzung von F.X. Risch (Stuttgart 1999), bedürfen aber dringend der Revision.

Im dritten Teil der Untersuchungen werden die Ergebnisse nach Themen zusammengefasst, und hier finden sich auch die Eigentümlichkeiten christlicher Kosmologie ausformuliert. Ich gebe die Punkte nicht an, da die Zusammenfassung in Formulierungsschärfe und Sprachkraft gegenüber den gelehrten Kommentaren in den vorangehenden Erläuterungen abfällt.

Schon vor der Drucklegung erhielt die Dissertation Köckerts drei Preise (vgl. S. VI). An der Exzellenz der Darstellung besteht kein Zweifel. Deswegen möge es erlaubt sein, wenigstens drei Fragen zum Nachbohren und Weiterdenken zu stellen. Für das Gespräch der Christen mit der Antike, genauer: mit der philosophischen Bildungstradition der Antike, über die Kosmologie hätte es einen Gewinn gebracht, die Fragen zu berücksichtigen, unter denen Euseb von Caesarea in der *Praeparatio Evangelica* Zeugnisse der Platoniker (und des Origenes und aus jüdischer Tradition) aufnimmt. Weiterhin ist trotz einiger ausführlicher Darstellungen (z.B. S. 280-283, 289-291, 335-341, 411-413, 536-539) der Begriff des göttlichen Willens keineswegs geklärt. Die Gegenüberstellung von rationalistischem und voluntaristischem Willensbegriff, wie sie vor allem Albrecht Dihle thematisiert hat, reicht nicht aus, um den Schöpfungswillen Gottes, auf dem die Christen insistieren, verstehbar zu machen. Drittens bin ich betreffs Gregor von Nyssa sicher, dass auf dem Untersuchungsweg, den Köckert vorführt, nämlich dem kontinuierlichen Fortgang des Textes nachzuspüren, weitergedacht werden kann und soll. Sie erläutert überzeugend, dass nach Gregor der Schöpfungsbericht der Bibel als Naturphilosophie gelesen werden muss (vgl. S. 407f.). Dementsprechend wird in Gregors Auslegung das Entstehen als ein physikalischer Entmischungsprozess, der zu der Entstehung der Elemente führt, dargestellt. Die Betrachtung der Phänomene, wie sie der Wahrnehmung der sichtbaren Körperwelt zugänglich sind, soll aber zur Gotteserkenntnis führen. Wie ist in den Phänomenen der physikalischen Entmischung Gott als die alleinige schöpferische Ursache erkennbar? Köckert bedient sich letztlich der Vorstellung von drei Ebenen, auf denen Gregor erkläre (physikalisch, naturphilosophisch, theologisch; vgl. S. 522). Wie macht Gregor am Genesisbericht einsichtig und vernünftig nachvollziehbar, dass einerseits der physikalische Entstehungsprozess aufweisbar notwendig und selbständig nach den Gesetzen, die der Natur immanent sind, abläuft, andererseits aber „Gott die transzendente Ursache des Prozesses“ sei? Oder provozierender gefragt: Unterscheidet sich Gregor methodisch von einem deistischen Naturphilosophen der Aufklärungszeit?

Ekkehard Mühlenberg, Göttingen
ekkehard.muehlenberg@theologie.uni-goettingen.de

Ilina Tanaseanu-Döbler, Konversion zur Philosophie in der Spätantike. Kaiser Julian und Synesios von Kyrene, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 23, Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 2008, 309 S., ISBN 978-3515090926, € 58,-.

Stets haben bei der Beschäftigung mit der Spätantike Persönlichkeiten fasziniert, deren Leben nicht geradlinig verlief und die sich selbst über die Beweggründe ihres Handelns und ihre Zweifel geäußert haben. Dieses Interesse teilt die religionswissenschaftliche

Dissertation, die Ilinca Tanaseanu-Döbler (im folgenden T.-D.) zu Kaiser Julian und Synesios von Kyrene vorgelegt hat. Was beide Persönlichkeiten verbindet, ist zum einen das intrikate Verhältnis von Religion und Philosophie, zum anderen, dass sie autobiographische Zeugnisse hinterlassen haben.

Ihre Studie, die weit über den Rahmen der Religionswissenschaft hinaus Fragen anderer altertumswissenschaftlicher Disziplinen berührt, hat T.-D. unter den Leitgedanken der Konversion gestellt, und zwar im Sinne einer Hinwendung zur Philosophie. Als nützlich erweist sich ihre Entscheidung, in Auseinandersetzung mit Arthur Darby Nock¹ einem weiten Konversionsbegriff zu folgen, der gestattet, auch die Hinwendung zur Philosophie als eine „Bekehrung“ zu verstehen und den religiösen Dimensionen des Neuplatonismus Rechnung zu tragen. So definiert T.-D. Konversion als „Veränderung des Identitätsgefüges einer Person“ (S. 23). Dabei rekurriert sie auf George H. Meads Begriff des *universe of discourse*, der besagt, dass Gruppen im sozialen Austausch ihrer Angehörigen jeweils ein System gemeinsamer bzw. sozialer Bedeutungen hervorbringen.² Innerhalb der Gesellschaft existieren verschiedene *universes of discourse*, so dass für T.-D. Konversion bedeutet, dass in dem Gefüge einer Identität ein anderer Diskurs an die oberste Stelle tritt. Einem Religionswissenschaftler mag sich die Frage aufdrängen, ob damit das einschneidende Erlebnis einer Bekehrung zureichend charakterisiert wird, im Hinblick auf Julian und Synesios erscheint der Ansatz jedoch geeignet zu erfassen, welchen Stellenwert die neue Identität des Philosophen für das weitere Leben besitzt.

In einem eigenen Kapitel zeichnet T.-D. (S. 27-56) klar, wenn auch etwas zu ausführlich, das Verhältnis von Philosophie und Ritual (im wesentlichen Theurgie) im Neuplatonismus nach, um den intellektuellen Hintergrund sowohl Julians als auch des Synesios auszuleuchten. Dabei hebt sie die Individualität der einzelnen Positionen und das Fehlen einer neuplatonischen „Orthodoxie“ hervor. Den Kern der Arbeit bilden zwei Kapitel zu Julian und Synesios, die parallel aufgebaut sind. Sie beginnen mit einem biographischen Überblick, stellen den Forschungsstand zur Konversion dar und erläutern Quellenlage und Methode. Im Zentrum steht sodann die chronologisch am Lebenslauf der beiden Personen orientierte Interpretation der Texte. Beide Kapitel werden durch je eine Zusammenfassung abgeschlossen, und am Ende steht ein Vergleich. Bedauerlich ist, dass in einer Arbeit, die von der sorgfältigen Textinterpretation lebt, Register und Stellenindices fehlen.

Zuerst widmet sich T.-D. der Frage, inwiefern Julians Begegnung mit der Philosophie als eine identitätsverändernde Konversion gelten kann (S. 57-154). Während in der Forschung Julians Philosophiestudium lediglich als ein Aspekt seiner Konversion zum Heidentum bewertet wird, versucht T.-D. nachzuweisen, dass er selbst seine geistige Entwicklung primär in den Kategorien von Bildung und Philosophie sieht. Sie stützt sich dementsprechend in erster Linie auf die zahlreichen Selbstzeugnisse des „Apostaten“, aber auch auf Darstellungen anderer, die dem Kaiser nahestanden und Einblick in sein Denken hatten. Das Problem, mit dem die Interpretation konfrontiert ist, besteht darin, dass Julians eigene Darstellung seines intellektuellen Werdegangs erhebliche Zeit nach den Ereignissen entstanden ist und seine spätere Sicht wiedergibt, wobei diese Rekonstruktion der eigenen Biographie von bestimmten Absichten geformt wird. T.-D. ist sich dieser Schwierigkeit bewusst und legt ausgewogene Interpretationen vor, auch wenn einzelne Annahmen diskussionswürdig sind. Mitunter erweckt T.-D. trotz ihrer grundsätzlichen Vorsicht den Eindruck, als könne man aus Julians späteren Aussagen eruieren, wie er sich zum jeweiligen Zeitpunkt der Ereignisse seiner Jugend gesehen habe, als ob man durch die Zeugnisse im großen und ganzen erkennen könne, wie es denn „tatsächlich“ gewesen sei (S. 74, 98, 106).

¹ A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

² G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago/London ¹⁸1972.

Als das einschneidende Erlebnis schätzt T.-D. Julians Begegnung mit dem neuplatonischen Theurgen Maximus von Ephesos im Jahre 351 ein. Das Studium der durch Jamblich geprägten Tradition des Neuplatonismus habe bei Julian nicht nur den Willen zu einer neuen Lebensweise geweckt, sondern auch für eine religiöse Umorientierung gesorgt (S. 107). Auch wenn man nicht ermessen könne, wie tief der Einschnitt der Apostasie gewesen sei, lasse sich konstatieren, dass Julian durch die Begegnung mit dem Neuplatonismus immer weiter vom Christentum abgekommen sei. T.-D. sieht die religiöse Bekehrung allerdings nur als Teil der Konversion zur Philosophie (S. 97, 107). Julian selbst habe die Konversion zum paganen Kult nicht als prägendes Erlebnis begriffen, sondern wiederholt den entscheidenden Einfluss der Philosophie betont.

Von großer Bedeutung für T.-D.s Argumentation ist, dass Julian auch als Kaiser die Philosophie zur Richtschnur für seine Lebensführung und für sein Regieren nimmt. Anhand seiner Schriften aus der Zeit als Augustus erläutert sie zum einen Julians Auffassung von Philosophie, die für ihn niemals von der Verehrung der Götter getrennt werden kann. Zum anderen wird ausführlich sein neuplatonisches Weltbild dargestellt, in dem neben der Theurgie für die traditionellen Kulte und die Stellung eines *pontifex maximus* Platz ist. Abschließend hält T.-D. fest, dass die Philosophie seit der Begegnung mit Maximus Julians Identität bis zu seinem Tode bestimme. Der Kontakt mit Jamblichs Neuplatonismus sei mit einer Hinwendung zu den alten Kulturen verbunden und markiere einen Bruch in den religiösen Überzeugungen, so dass es legitim sei, von einer Konversion zu sprechen (S. 152-154).

Im Zentrum des Synesios gewidmeten Kapitels (S. 155-286) steht die Frage, wie das Verhältnis zwischen Neuplatonismus und Christentum für sein Selbstverständnis einzuschätzen ist. Anders als bei Julian ist T.-D. ausschließlich auf Synesios' eigene Zeugnisse angewiesen, da keine Aussagen anderer Zeitgenossen über ihn vorliegen. Problematisch ist, dass sie den Prosawerken generell vor den Hymnen den Vorzug gibt, weil sie davon ausgeht, dass sich die tatsächliche Religiosität eher in ersteren widerspiegeln (S. 163). Hier wäre ein deutlicheres Bewusstsein vonnöten, dass auch Prosatexte nicht einfach ein getreues Abbild der inneren Verfassung eines Menschen vermitteln.

Ähnlich wie im Leben Julians nahm eine einzelne Persönlichkeit entscheidenden Einfluss auf die intellektuelle Entwicklung des Synesios. Sein Schlüsselerlebnis war der Unterricht bei der neuplatonischen Philosophin Hypatia von Alexandria. Synesios lernte bei ihr eine Philosophie kennen, die nicht mit einem militanten Bekenntnis zum Heidentum einherging, sondern weitgehend religiöse Neutralität wahrte. Die Interpretation der an den Studienfreund Herkulanios gerichteten Briefe zeigt, dass die Philosophie für Synesios gleichwohl religiöse Züge trägt, insofern sie den Kontakt mit dem Göttlichen ermöglicht. Was an den Briefen auffällt, ist das Fehlen christlicher Elemente. Synesios definiert sich allein über das *universe of discourse* des Neuplatonismus, der einen religiösen Weg *sui generis* repräsentiert. So konstatiert T.-D., dass Synesios' Hinwendung zur philosophischen Gemeinschaft der Hypatia als religiöse Konversion zur neuplatonischen Philosophie gelten könne (S. 212f.).

Auch hier geht sie der Frage nach, ob das einschneidende Erlebnis nachhaltig auf das weitere Leben einwirkte. Indem sie Synesios' Weltbild nachzeichnet und das Verhältnis von neuplatonischen und christlichen Elementen erörtert, zeigt sie, dass der Primat eindeutig der Philosophie gebührt, in deren Lichte die Religion interpretiert wird (S. 229-253). Anschließend arbeitet sie gegen T. Schmitts These³ heraus, dass Synesios weit davon entfernt ist, die Philosophie als Rückzug aus dem aktiven Leben anzusehen. Von einem Bruch in Synesios' Vita, einer Flucht aus der Politik in das kontemplative Leben in reifem Alter, könne keine Rede sein. Vielmehr habe er den Weg einer *aurea*

³ T. Schmitt, Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolen von Ptolemais, BzA 146, München 2001.

mediocritas eingeschlagen, in der sich Theorie und Praxis verbinden ließen (S. 273f.). Dieses Verständnis von Philosophie bewahrte sich Synesios auch dann noch, als er zum Bischof erwählt wurde. Das Amt bedeutete für ihn keine vollkommene Neuausrichtung seines Lebens auf die christliche Religion hin, sondern weiterhin blieb die Identität als Philosoph bestimmend. Ebenso wie bei Julian kann also von einer religiösen Konversion zur Philosophie gesprochen werden, doch anders als bei diesem zieht die Bekehrung keine Entscheidung gegen das Christentum nach sich (S. 285f.).

Das von T.-D. zugrunde gelegte Modell der Konversion überzeugt, weil es ermöglicht, die Widersprüche spätantiker Identitäten zu erfassen, ohne sie einzuebnen oder herunterzuspielen. Gleichwohl impliziert der Ansatz kein indifferentes Nebeneinander gegensätzlicher Aspekte, sondern erlaubt es, Hierarchien identitätsrelevanter Diskurse zu erkennen. Der große Vorzug dieser Arbeit liegt darin, durch sorgfältige und überwiegend plausible Interpretationen ein Gesamtbild zweier auf den ersten Blick widersprüchlicher Persönlichkeiten zu zeichnen und deren eigene Wahrnehmung ihrer intellektuellen Konstitution zu beschreiben. Selbstverständlich ließe sich manches anders akzentuieren. Beispielsweise erhebt sich die Frage, ob der Vorrang der Philosophie bei Julian wirklich so eindeutig ist oder ob nicht Philosophie und Religion für ihn eine viel zu homogene Einheit bilden, als dass man klar zwischen ihnen gewichten könnte. Ferner überdeckt das Konzept der einschneidenden Konversion, dass die Grundlagen für das Philosophiestudium sowohl bei Julian als auch bei Synesios bereits durch ihre Sozialisation geschaffen waren, mithin Kontinuitäten existierten, die das Ausmaß des Bruchs relativieren. Diese Bedenken ändern nichts daran, dass T.-D. mit ihrer Studie einen wichtigen Beitrag zur Julian- und zur Synesiosforschung, aber auch zur Diskussion über spätantike Identitäten geleistet hat.

Jan Stenger, Berlin
jan.stenger@fu-berlin.de

Ilaria Ramelli (Hg.), *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, Milano (Bompiani) 2007, 1352 S., ISBN 978-88-452-5974-6, € 42,99.

Das hier zu besprechende Buch bietet viel mehr, als der Titel verheißt. Es bietet nicht nur eine gelungene Übersetzung von Gregor von Nyssas *De anima et resurrectione*, sondern auch eine Ausgabe des griechischen Textes, die auch die koptische Tradition berücksichtigt, was umso wertvoller ist, als bisher noch keine kritische Ausgabe des Textes vorliegt. Dazu enthält der Band eine neue Übersetzung von *In Illud: Tunc et ipse Filius* mit dem Originaltext nach der Ausgabe von J.K. Downing in GNO III/2. Hervorzuheben sind außerdem drei umfangreiche Essays, die allein schon eine gediegene Monografie hätten darstellen können, mit zwei zusätzlichen besonders interessanten Anhängen.

Diese Struktur enthüllt bereits das eigentliche Interesse der Autorin und das Hauptziel des vorliegenden Buches: Sie möchte ein einmaliges philologisches und philosophisches Werkzeug zum Verständnis der Apokatastasislehre bei Gregor von Nyssa vorlegen, das ihn als würdigen Erben und treuen Fortsetzer des Origenes darstellen soll. Was diese Interpretation angeht, tritt die Autorin demnach in die Fußstapfen von Tzamalikos und seiner hermeneutischen Revision des Denkens des großen Alexandriners. Die beiden hier übersetzten Werke Gregors stimmen gerade darin überein, dass sie für die Apokatastasislehre von besonderer Bedeutung sind. Allerdings muss man hinzufügen, dass die drei Essays im Wesentlichen das gesamte nyssenische Schaffen abdecken und so tatsächlich eine Einführung in das Denken Gregors bieten, wobei insbesondere die Beziehung zum Platonismus aufgezeigt wird.

Der einleitende Essay stellt *De anima et resurrectione* auf dem Hintergrund des Lebens und der philosophischen Bildung des Nysseners dar, um danach eine philoso-

phische Textanalyse unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Quellen vorzunehmen. Einen beträchtlichen Wert haben die Gliederung und der kritische Apparat des Bandes. Der erste der beiden ergänzenden Essays präsentiert die Übereinstimmung und die direkte Abhängigkeit der Vorstellung der Apokatastasis bei Gregor im Vergleich mit derjenigen bei Origenes. Der zweite Essay bietet, ausgehend von der Gesamtanalyse des Werkes, einen nützlichen Überblick über das schwierige Problem der Beziehung zwischen Platonismus und Christentum, unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung des Fleisches. Dazu bietet dieser Essay einen Abriss des gesamten Schaffens des Nysseners aus dieser Sicht. Vervollständigt wird das Buch durch einen ersten Anhang, welcher der syrischen und koptischen Übersetzung von *De anima et resurrectione* gewidmet ist, sowie durch einen sehr originellen zweiten Anhang, der die Wirkungsgeschichte der Eschatologie Gregors auf die Platoniker von Cambridge aufzeigt, ausgestattet mit der Übersetzung eines Aufsatzes über die Apokatastasis in altenglischer Sprache von Jane Lead, einer in Norfolk geborenen Mystikerin des 17. Jahrhunderts.

Das Werk von Ilaria Ramelli ist m.E. ein ausgezeichnetes Beispiel philosophischer Analyse, eine Kombination aus leidenschaftlichem Interesse und kritischer Strenge, fest verankert in einem gründlichen philologischen Quellenstudium, eine gute Garantie gegen die immer gegenwärtige Gefahr hermeneutischer Verhärtung und der Engführung in vorgefasste Interpretationsschemata. Die Seriosität des Werkes zeigt sich auch an der meisterhaften Kenntnis der Literatur, die das Buch zu einem unumgänglichen Instrument für das Studium Gregor von Nyssas, insbesondere seiner Beziehung zu Origenes macht.

Wie es oft geschieht, fallen die starken Seiten eines Buches mit einigen Schwachpunkten zusammen, die in diesem Fall allerdings weniger schwerwiegend sind. So führt vor allem das Schwergewicht der analytischen Dimension bei dem beachtlichen Umfang des Werkes zu einigen Wiederholungen. Eine mehr synthetische Vorgehensweise hätte hier eine Lektüre des Werkes begünstigt. Auch vermisst man die zum Studium überaus nützlichen Register, z.B. von Bibelstellen und Eigennamen.

Was den Inhalt angeht, weist die Autorin mit großer analytischer Genauigkeit und Quellensicherheit nach, dass Gregor einer mit der des Origenes identischen Vorstellung der Apokatastasis anhängt. Sie stellt heraus, dass die diesbezüglichen Zweifel in der Fachliteratur auf einem falschen Verständnis der Lehre des Origenes beruhen, den man zu Unrecht beschuldigt habe, den Wert der menschlichen Freiheit zu leugnen. Stattdessen sei nach beiden, Origenes und Gregor, die endgültige Unterwerfung immer freiwillig und nicht notwendig. Die in der der Forschung vertretenen Positionen werden ausgiebig diskutiert und aus philosophischer und philologischer Perspektive hervorragend dargestellt.

Wenn dazu ein Einwurf gemacht werden kann, dann nur aus der synthetischen Perspektive der Theologie und der Dogmengeschichte: Bei der Lektüre der verschiedenen Essays bleibt der Zweifel bestehen, ob die Positionen von Gregor und Origenes sich wirklich unmittelbar vereinbaren lassen. Vor allem scheint eine Spannung hinsichtlich der Frage nach dem Fundament der Apokatastasis zu bestehen: Ist dies im Wesentlichen christologisch zu denken, oder ist es dagegen die metaphysischen Inkonsistenz des Bösen? Es scheint, dass eine Behauptung die andere ausschließt, es sei denn, man wolle eine Analyse des ontologischen Wertes des Willens entfalten. Von diesem Gesichtspunkt aus beobachtet man vor allem, wie der Nyssener immer auf die Sprachebene der *physis* zurückgreift, die durch das Ringen des Athanasius mit den Arianern für die theologische Reflexion unabdingbar geworden ist. Wie die Autorin selbst zurecht hervorhebt, wird die Universalität der Apokatastasis von Gregor immer in Begriffen der Einheit der menschlichen Physis zum Ausdruck gebracht. Dasselbe kann man von Origenes nicht sagen, weil in seinem Denken ein klarer Begriff der menschlichen Natur und ihrer Unterscheidung hinsichtlich der Natur der Engel zu fehlen scheint. So basiert

Johannes Zachhubers These der Unterschiedlichkeit der Apokatastasislehre bei Gregor und Origenes auf der Analyse des Begriffs der *physis*, in seiner doppelten intensiven und extensiven Dimension und auf der andersartigen Rolle, die sie in der Eschatologie und Soteriologie spielt¹.

Der Wert von Materie und Geschichte – darum geht es letzten Endes – scheint bei den beiden hier studierten Autoren nicht gleich zu sein, wenn man die Analyse auf ihre gesamte Theologie ausdehnt. In der Tat könnte die Lektüre des vorliegenden Bandes den Anschein erwecken, dass die Geschichte auch für Gregor nichts Definitives mit sich bringt und dass der Abschluss nur eine reine Rückkehr zum anfänglichen Paradigma wäre. Die Heilige Schrift und der Körper wären demnach beides Schleier, die nur eine Übergangsfunktion, im Eschaton aber keinen Sinn mehr hätten. Wenn dies so wäre, würde der noch so dünne und spirituelle Körper weder zur Definition des Menschen noch zur menschlichen Natur wirklich dazu gehören. Der gleiche Zweifel erhebt sich bei der Erwägung, wie die Autorin die jeweiligen gnoseologischen Positionen von Origenes und Gregor von Nyssa identifiziert. Dabei kommt sie zu der Behauptung, dass Gregor einem „sokratisch-platonischen Ethik-Intellektualismus“ (S. 799) folge, eine mit seiner Finsternismystik schwer zu vereinbarende Behauptung. Des Weiteren überzeugt auch nicht die Behauptung, dass die Erkenntnis bei beiden studierten Autoren gleich sei, gerade wenn der Nyssener die Eucharistie als Spitze des Erkenntnisweges und daher der Einigung darstellt. Es scheint, dass ein wesentlicher Unterschied in der Vorstellung der *Epektasis* und des Apophatismus besteht, den die Autorin nicht hervorhebt.

Diese Bemerkungen wollen das tiefgehende Interesse zeigen, das dieser wertvolle Band geweckt hat; ein Forschungsbeitrag misst sich ja nicht so sehr daran, wie viele Probleme gelöst, sondern wie viele Fragestellungen eröffnet werden.

Giulio Maspero, Rom
maspero@pusc.it

Salvatore Taranto, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione*, Brescia (Morcelliana) 2009, 726 S., ISBN 978-88-372-2328-1, € 45,-.

The 20th century saw a flourishing of studies on Gregory of Nyssa, who was rediscovered after a long period of silence. Due to this, the interest and literature that was dedicated to him whom the seventh council of Nicaea had called „the Father of the Fathers“ grew significantly.

The scientific community thus felt an urgent need for synthetic and bibliographically orienting works. Two different types of initiatives responded to this desire: On the one hand *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*¹, which is the result of a joint effort of the scholars who participate in the Colloquia dedicated to the thought of the bishop of Nyssa, and on the other hand, there has been a series of monographic works written by individual authors. These latter works have the value of offering an organic synthesis guided by the unified understanding of an individual scholar. Some examples are the volume of B. Pottier², which focuses on the greater context of the Eunomian struggles; the extremely complete book of E. Moutsoulas³; or the highly synthetic introduction

¹ J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, SVigChr 46, Leiden/Boston 2000, 203.242.

¹ L.F. Mateo-Seco/G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, SVigChr 99, Leiden 2009.

² B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nyse*, Namur 1994.

³ E. Moutsoulas, *Γρηγόριος Νύσσης. Βίος, Συγγράμματα, Διδασκαλία*, Athens 1997.

of A. Meredith⁴. Before these, the lesson notes of J. Daniélou⁵ were the best general introduction to Gregory's thought.

The voluminous work of Salvatore Taranto fits into this second category. Its specific characteristic is the development of an organic synthesis of Gregory's thought, understood in his completeness as both theologian and philosopher. It is for this reason an important work that helps to penetrate the rich and variegated thought of the great Cappadocian, who precisely for this reason has been treated reductively in the hermeneutical schemata of various interpreters. As the subtitle itself implies, the history of interpretation is a key for reading this book, which from its first pages introduces a useful reconstruction of the *renaissance* of Gregorian studies – beginning with the 19th century essays of S.P. Hayns and E.W. Möller, continuing until the works of E. Peroli and C. Desalvo, from the late 1990s.

Faithful to his organic approach, the author has divided the book into four major sections, each with their own introduction and useful conclusion. The first part is particularly interesting, and is dedicated to the Gregorian theoretical presuppositions, analysed from the basis of the fundamental distinctions between created and uncreated and between sensible and intelligible, to then continue to the fundamental dyads of eternity – time, Being – nonbeing, and Good – evil. The second section is opportunely dedicated to Trinitarian studies, which are the true nexus of the Cappadocian's entire thought. The synthesis that is offered is very well done, in no small part because it manages to pair completeness and historical vision. The presentation of Gregory's position on the procession of the Holy Spirit (pp. 301-308) is especially balanced. The third part is dedicated to the doctrine of creation and anthropology. Much attention is given to the double creation and the historical development of this idea. Finally, the fourth part appears as the richest and most synthetic part, since, in a highly appropriate theological presentation, it ties the Christological dimension to the ecclesiological one in order to conclude with the eschatological perspective. The study of the imitation of Christ and the mystical epilogue of Gregorian doctrine are worth special mention.

The pages dedicated to eschatology are also worth highlighting, and especially the treatment of the question of the *apokatastasis*. On this point the author is diametrically opposed to the recent study of I. Ramelli⁶. Taranto uses, on this point, the developments of his analysis of the diachronic elements and of the metaphysical depth of Gregorian thought in order to show how, already according to the interpretation of Maximus the Confessor, the final *apokatastasis* will itself be the eternal punishment of the damned, insofar as they, on their own, will take upon themselves the punishment that will consist in having renounced Life and Beauty forever. The author then concludes: „With the development of his reflection, then, the Nyssian frees himself from the idea that the necessity for evil to disappear requires an impossibility in the destiny of damnation. Gregory no longer questions whether the two truths are mutually exclusive, but even sees them as complimentary. The period of uncertainty, with its reactions to the excesses of Antiorigenism on the eschatological theme, is definitively replaced with a more mature understanding“ (p. 647).

Taranto succeeds with great skill in showing the maturity and robustness of Gregory's thought, and in particular grasping the relationship between reason and mystery as a central nucleus of his doctrine and his hermeneutic of reality. In this sense, Gregory's thought is presented as an authentic religious philosophy which, without any sort of

⁴ A. Meredith, *Gregory of Nyssa*, London 1999.

⁵ J. Daniélou, *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu. Notes prises par les élèves. Cours-Conference Faculté de Théologie de l'Institut Catholique, Paris 1965.*

⁶ Ilaria Ramelli, *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, Milan 2007; see the previous review, pp. 592-594.

fideistic excess, harmoniously understands the metaphysical depth of reality in the relationship between *ratio* and *religio*. In this sense one cannot but be completely in agreement with the conclusions of this extensive and attentive analysis, which notes the relationship between being and becoming as another central nucleus of Gregorian thought, one that casts a spectacular light on the mystery of history.

The translations of the texts that are quoted are especially well done, and manifest a deep knowledge of Gregory and his thought. The penetration of the texts also reveals the philological competence of the author, who is working on the critical edition of *De anima et resurrectione*. Also of noteworthy interest is the continual attention to the diachronic dimension of Gregorian thought, which emerges at various points throughout the work.

As critical points, one can note the absence of some interesting works from recent years in the bibliography, such as the latest monographs of M. Ludlow⁷ and S. Douglass⁸. Finally, after reading the book, one has the impression that Gregory's systematic capacities were sometimes overestimated, in that his thought is judged more from current perspectives than from the literary genre that characterized his thought and his work as a man of the Church. One example of this is the section, in the first part, dedicated to love (pp. 87-109). These beautiful pages would have perhaps been clearer and historically more accurate if the author had referred to the terminology of *eros* and *agape*, especially in light of the studies in the debates that were born from the work of A. Nygren in the first half of the 20th century. In any case, these pages witness to the author's passion for Gregory: „a many-faceted figure as an impassioned scholar, capable of penetrating the intimate recesses of human thought, as a versatile man of letters, profoundly learned in ancient culture, as authentic mystic, for whom *ratio* is transcended and refined by *amor*“ (p. 15).

Giulio Maspero, Rom
maspero@pusc.it

Cornelia B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian*, Oxford Early Christian Studies, Oxford (Oxford University Press) 2006, 544 S., ISBN 978-019927-753-7, US\$ 220,-.

Das Buch beruht auf einer Dissertation an der Catholic University of Washington unter Sidney Griffith, die im April 2001 verteidigt wurde. Cornelia Horn, gebürtig aus Deutschland, unterrichtet seit 2004 als Assistant Professor of Early Christianity an der University of Saint Louis am Department of Theological Studies. Die Monographie über Petrus den Iberer (ca. 413/17-491), oder genauer: über Johannes Rufus mit seiner *Vita Petri Iberi* und seinen Plerophorien, wendet sich einer Persönlichkeit des 5. Jh. zu, dem aus Georgien gebürtigen Königssohn, der als Geisel am byzantinischen Kaiserhof aufwuchs, dann nach Jerusalem pilgerte, 452/53 unter dem antichalcedonischen Theodosius von Jerusalem (Gegen-Erzbischof) zum Bischof von Maiuma geweiht wurde, Klöster gründete und eine der Hauptgestalten der antichalcedonischen Bewegung in Palästina wurde.

In fünf Kapiteln behandelt H. die Gestalt Petrus des Iberers. Ein ausführliches und detailreiches Kapitel dokumentiert zunächst die Quellen (S. 10-49). Weitere Kapitel behandeln: Das Leben Petrus' des Iberers (S. 50-111), Askese als „locus“ der Autorität (S. 112-225), die Wallfahrt in ihrer geistlichen und polemischen Dimension (S. 226-331), den antichalcedonischen Asketen als Kreuzesträger (S. 332-395). Am Ende werden die

⁷ M. Ludlow, *Gregory of Nyssa, ancient and (post)modern*, Oxford 2007.

⁸ S. Douglass, *Theology of the Gap. Cappadocian Language and Theory and the Trinitarian Controversy*, American University Studies VII/235, Frankfurt/M. 2005.

Ergebnisse kurz zusammengefasst (S. 396-399). Reichhaltige Anhänge werden geboten: eine Zeittafel (S. 400-405), eine sehr umfangreiche Bibliographie (S. 406-473), dazu ein ausführliches Register (S. 474-507, ohne weitere Unterteilungen) und ein Bibelindex.

H. gelingt es, das Netzwerk unabhängiger monastischer Antichalcedonier in Palästina im 5. Jh. sichtbar zu machen (S. 198-200). Zu zahlreichen Nebenfragen stellt sie grundlegende Information bereit. Archäologische und topographische Untersuchungen, die bisher wenig einbezogen wurden, sowie eigene Feldforschung dienen dazu, ein klareres Bild des Kontextes zu erarbeiten. Es handelt sich um eine sehr materialreiche Arbeit, die sorgfältig redigiert wurde; der Text weist fast keine Druckfehler auf. H. kann sich die Kenntnis der verschiedenen Sprachen und Schriften des Christlichen Orients zu nutze machen, so sind georgische, syrische, armenische, koptische Zitate und Quellen neben griechischen und lateinischen, aber auch hebräischen verwendet. Die Überlegungen sind sorgfältig, die Schlussfolgerungen vorsichtig formuliert und gut abgesichert. Allerdings werden Details oft sehr breit entfaltet, so dass man zuweilen den Faden verliert und das Ziel der Aussage aus dem Blick gerät. Eine Fülle von Allusionen werden geboten, die allerdings zu selten kritisch hinterfragt werden (wo liegt tatsächlich Abhängigkeit vor?) (S. 264, 277, 366, 378), und man gewinnt öfter den Eindruck der Überinterpretation (u.a. S. 173, 182, 252).

Die Untersuchung ist geschrieben „in a manner that is sensitive and understanding“ (S. 7); wenn es aber dann heißt: „yet impartial to the forces and inspirations that motivated both the subjects... and the author“ (S. 7), würde ich zögern. Die einführende Weise der Darstellung führt zu einer ausführlichen und detailreichen Schilderung, umkreisend gewissermaßen, aber manchmal fällt es schwer, einen Gedankenfortschritt zu erkennen. H. will die Quellen für sich sprechen lassen (S. 7 – aber an manchen Stellen sollte man noch Zitate bringen: 316, 342), sie sieht sich selbst als „Vermittler“ (mediator, S. 7) und will historische Rekonstruktion bieten. In einer eigenen Monographie über Johannes Rufus will H. „the extent to which Rufus as biographer and author followed other models of ascetical, classical and philosophical literature“ untersuchen; in der vorliegenden Arbeit sollen nur einige Parallelen zum größeren Zusammenhang des ägyptischen und syrischen Mönchtums und den Merkmalen kappadokischer und evagrianischer Spiritualität gegeben werden (S. 8). Das schafft jedoch bei diesem Buch für die Rezensentin Probleme. Man vermisst öfter historisch-kritische Reflexion und Distanz, notiert naives Verständnis (S. 173, 175, 177, 220-223, 266, 328, 387) und wünschte sich eine Einordnung in die hagiographische Literatur und ihre Topoi. Dann könnte man besser verstehen, ob und ggf. wie Antichalcedonier Neues geschaffen haben und wo sie die gewöhnlichen monastischen und hagiographischen Topoi übernahmen. Ein Beispiel von vielen: Gastfreundschaft und geistlicher Austausch (S. 293) ist bereits ein Thema bei den Mönchsvätern, nicht erst bei Rufus; schon Cassian weiß davon zu erzählen. Mehrfach vermisst man eine Reflexion über den doch offensichtlich propagandistischen Zweck der Geschichten des Johannes Rufus in den *Plerophoriae* (vgl. S. 325-327). Ob die Darstellung des Rufus historisch korrekt ist, wird nicht (S. 124 u.ö.) oder zu wenig gefragt.

Am Ende der gut abgewogenen und formulierten Einleitung geht H. auf die Diskussion über den Terminus „anti-chalcedonisch“ ein (S. 8f.). Völlig zu Recht gebraucht H. diesen Terminus in Bezug auf Petrus den Iberer und seinen Biographen Rufus; denn deren Haltung ist charakterisiert durch ihre unzweideutige Ablehnung des Konzils von Chalcedon und seiner christologischen Definition, nicht aber so sehr durch eine Parteinahme für die Mia-Physis-Formel,¹ die für sie eher peripher ist. Sonst könnte man den

¹ Allerdings wird immer wieder von *Cyrills* Mia-Physis-Formel gesprochen (S. 78, 333), ohne erkennbares Bewusstsein, dass diese Formel apollinaristischen Ursprungs ist und von Cyrill erst im Laufe der nestorianischen Kontroverse übernommen wurde, und dies im Glauben, sie stamme von Athanasius von Alexandrien.

Terminus „Miophysiten“ wählen (anstatt der früher gebräuchlichen, aber unsachgemäßen Bezeichnung „Monophysiten“, die als Schimpfwort erst im 7. Jh. aufkommt und eine Christologie im Sinne einer häretischen Mono-Natur insinuiert, wogegen sich heutige Angehörige der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen mit Recht wehren). Chalcedon gilt Rufus (und Petrus dem Iberer) als „Zeit des Abfalls und der Übertretung“, der Tomus Leonis als „gottloser Brief“ (vgl. *Vita Petri*, p. 52 deutsch / p. 51 syr.), Jesus Christus sei in Chalcedon „von den Gottlosen verleugnet worden“ (ebd. 53/52).

Richtig ist, dass in diesem asketischen Milieu die theologische und philosophische Auseinandersetzung mit der chalcedonischen Lehre nicht stattfand. Das ist bekannt. Eine solche Auseinandersetzung geschieht später, Anfang des 6. Jh., vor allem durch Severus von Antiochien oder auch durch Philoxenus von Mabbug (letztes Drittel 5. Jh. bis 520).

Während der Bereich der Askese in dem Buch breit entfaltet ist, sehe ich den Bereich, der den zweiten Teil des Titels betrifft („Christological Controversy in Fifth Century Palestine“), zuweilen als problematisch an (in dogmatischen Fragen lässt sich in der Arbeit eher eine Abstinenz konstatieren). Die Darstellung der theopaschitischen Kontroverse, der Trinitätstheologie und der christologischen Streitigkeiten verwundert, angesichts gerade der eingehenden Untersuchungen dazu von Grillmeier in den Bänden „Jesus der Christus“, die H. zwar bibliographisch angibt, aber anscheinend kaum konsultiert hat. Bei der sonstigen peniblen und detailreichen Angabe von Sekundärliteratur fällt auf, dass sie sich mit diesen Analysen nicht auseinandersetzt. Für dogmatische Fragen greift sie vielfach auf die ältere, weniger dogmengeschichtlich orientierte Darstellung von W.H.C. Frend² zurück, eine wichtige, seinerzeit bahnbrechende historische Darstellung, die aber inzwischen insbesondere in dogmatischen Fragen nicht mehr den Forschungsstand bietet. An folgenden Stellen etwa wäre ein Rückgriff auf die Darstellung in „Jesus der Christus“ hilfreich gewesen: Schenute (S. 24, Anm. 75); Analyse des Enkyklion von Basiliscus (S. 42, Anm. 138); die dogmengeschichtliche Einordnung des Mönchsvaters Euthymius, des Abba Isaias, der Gazamönche; Analyse des Henotikon (S. 104, Anm. 262); Petrus Mongus (S. 105); Severus (S. 109), Hesychius (S. 152, Anm. 14). Für eine Verortung der sog. theopaschitischen Kontroverse (S. 391ff.) sollten die Untersuchung des umfangreichen Schrifttums dazu in Band 2/2 von „Jesus der Christus“ und die ausführliche Analyse der Werke des Philoxenus von Mabbug durch T. Bou Mansour bzw. L. Abramowski (in Band 2/3) zur Kenntnis genommen werden, unabhängig davon, welche Position man dazu einnehmen mag. Die Sympathie der Autorin scheint bei den Antichalcedoniern zu liegen, das Verständnis für die dogmatischen Probleme ist zumindest verdeckt. Eine genauere Einbettung in die dogmengeschichtlichen Umstände und eine Straffung der Arbeit könnte zu noch überzeugenderen Resultaten führen.

Zu Basilus von Seleucia: Im Index ist zweimal Basilus von Seleucia ausgewiesen. Tatsächlich sollte der zweite Eintrag getilgt werden, denn S. 250 Anm. 111 handelt es sich nicht um eine ps.-athanasianische Schrift, die Basilus von Seleucia zuzuschreiben wäre (die genannte Stelle PG 28, 164C ist aus CPG 2245 mit dem Autor Athanasius – oder aber Marcell von Ancyra, so die Vermutung M. Richards). Die Präsentation von Basilus ist im übrigen trotz aller Angaben nicht ausreichend; bei Basilus dürfte man nicht seine von A. de Halleux (und G. Martzelos) vermutete Autorschaft der *Definitio Chalcedonensis* vergessen, zumal da die Autorin über die dogmatische Ausrichtung des Basilus spekuliert. Quasten reicht nicht aus, besser wäre schon LACL gewesen; eine Lektüre der Bände „Jesus der Christus“ (etwa Band 2/1 oder Band 1) hätte hier zu einer anderen Darstellung geführt.

Auch wenn sich H. um Objektivität bemüht (etwa S. 88, 108 oder 135 zu Nestorius): Eine stärkere Distanz zu den „Helden“ der eigenen Arbeit wäre nützlich und wünschens-

² W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972.

wert. Die Darstellung des Johannes Rufus wird zu oft für bare Münze genommen und zu wenig in ihrer polemischen Zielrichtung analysiert (diesen Gesamteindruck ändern nicht die wenigen Stellen, an denen auf eine solche Polemik hingewiesen wird).

Wenn von der „Drohung“ des Mönchsvaters Sabas die Rede ist, die hl. Stätten niederzubrennen (S. 320) (in einer Petition an den Kaiser Anastasius, der die Antichalcedonier unterstützte), sollte eine wörtliche Zitation und eine genaue Analyse dieser Beschuldigung gegeben werden. Da bei anderen geringfügigen Themen sehr detailliert argumentiert wird, wirkt ein Fehlen hier, wenn es um eine bedrängende Situation für die Chalcedonier geht, als Parteinahme für die Antichalcedonier. Bei der Erwähnung der Ermordung des chalcedonischen Erzbischofs Proterius von Alexandrien im Jahr 457 (S. 380 Anm. 220) geht H. nicht auf den anders lautenden Bericht des Evagrius Scholasticus (h.e. 2,8) zum selben Ereignis ein, der darüber hinaus die Bittschrift wiedergibt, die die Bischöfe Ägyptens und der Klerus gegen Timotheus Aelurus an Kaiser Leo richteten. Dadurch wurde der Codex Encycclus, die Umfrage des Kaisers über die Rechtmäßigkeit der Weihe des Timotheus (und auch über das Verständnis Chalcedons) ausgelöst, ein Vorgang, der zur Absetzung des Timotheus führte. Die Aussagekraft der „Verfolgung“ der „kreuztragenden“ Antichalcedonier (und ihre Parallelisierung mit der Passion Jesu) wird durch diese Umstände relativiert.

Gerade bei Philoxenus von „the finest synthesis of Greek and Syriac intellectual tradition of his time“ (S. 348) zu sprechen, erscheint verwunderlich, hat doch A. de Halleux in seiner nach wie vor maßgebenden Monographie (die H. in der Bibliographie nennt, sowie S. 109 Anm. 284; S. 336 Anm. 17) auf die mangelhafte Kenntnis des Griechischen bei Philoxenus verwiesen (Philoxène de Mabbog, S. 22f.). Bei dem Zitat aus dem Joh-Kommentar des Philoxenus (S. 391) ist zu beachten, dass der Kommentar nach A. de Halleux ca. 505 entstanden ist, also für die theopaschitische Kontroverse zum Trishagion in der 2. Hälfte des 5. Jh. wenig austrägt.

Die dogmengeschichtliche Situation zu Beginn des 6. Jh., als Rufus seine *Vita* bzw. die *Plerophorien* schrieb, unterscheidet sich doch sehr von der in der vorchalcedonischen Periode Petrus' des Iberers (S. 361: die Kreuzesfrömmigkeit Petrus' des Iberers vollzieht sich zu Beginn des 5. Jh. in einem anderen Kontext als für Rufus im 6. Jh.). Nur ein kleines Beispiel: Die Einkleidung des Gerontius durch Melania die Jüngere (S. 374f.) zeigt den Versuch des Rufus, aufzuweisen, dass der *orthodoxe* Glaube auf seiten des Gerontius ist, nicht aber der „*anti*“-chalcedonische (so H.), denn Melania die Jüngere starb 439, also vor Chalcedon. Der Leser fragt sich, warum man *nazira* mit Mönch gleich setzen (S. 379) soll (Naziräertum kommt relativ oft in der *Vita Petri* vor, vgl. S. 191). An anderen Stellen in der *Vita Petri* (z.B. § 49 und öfter) ist *dairoyo* (*dyry*) der Terminus für Mönch; vermutlich entstand die kleine Ungenauigkeit einfach dadurch, dass Raabe an dieser Stelle zur Erklärung einfügte „[Mönchs]“. Dass der antichalcedonische Kontext für Pseudo Dionysius Areopagita „widely assumed“ wäre (S. 384 Anm. 252), ist zu stark ausgedrückt; allenfalls ist eine Henotikon-freundliche Position (Stiglmayr) (oder aber Nähe zu origenistischen Positionen) für den ansonsten christologisch zeitlos schreibenden Autor anzunehmen (vgl. Jesus der Christus 2/3, S. 309-356 mit der dort genannten Literatur). „Pseudo Dionysius of Alexandria“ (S. 196 Anm. 403; S. 259 Anm. 156; Index) ist durch „Pseudo *Dioscorus* of Alexandria“ zu ersetzen. „Patriarch“ ist ein Titel (S. 75, 84, 102), der für den Bischof von Konstantinopel erst nach Chalcedon langsam aufkommt und für die Bischöfe von Antiochien und Jerusalem erst im 6. Jh. sicher bezeugt ist (S. 75 Anm. 128: can. 28 betrifft nicht die Rechte *Jerusalems*, sondern die von Konstantinopel). Ein „episcopal support of Fulgentius of Ruspe“ (S. 336) für die sog. theopaschitische Formel „einer aus der Trinität hat gelitten“ der skythischen Mönche dürfte schwer zu beweisen sein. Bisher wurde in der Forschung nur gezeigt, dass ep. 17 an die skythischen Mönche (die Fulgentius wohl im Auftrag der nordafrikanischen Bischöfe schrieb) die Formel der Mönche stillschweigend korrigiert hat (Nisters, Schurr, Grillmeier, Hainthaler); ep. 14 an Ferrandus, die H. erwähnt, ist kein öffentlicher Brief.

Eine Gliederung der *Vita Petri Iberi* wäre nützlich; die Zeittafel im Anhang ist sicher hilfreich, bedarf aber in manchen Details der Korrektur. So werden etwa die Lebenszeiten einiger Personen als gesicherter dargestellt, als sie es tatsächlich sind (z.B. Philoxenus, Jakob von Sarug, Fulgentius von Ruspe, Johannes Philoponus). Dass Proclus die *theopaschitische* Formel prägte (S. 401), ist umstritten. Leo der Große sandte (nicht: schrieb) den *Tomus ad Flavianum* am 13. Juni 449 (S. 402). Übertrieben ist es, Kaiser Leo I. „champion of Chalcedon“ (S. 402f.) zu nennen.

Theresia Hainthaler, Frankfurt
hainthaler@sankt-georgen.de