

## Rezensionen/Reviews

Bart D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York/Oxford (Oxford University Press) 1997, XV + 437 S., ISBN 0-19-508481-0, GBP 25,-.

Unter der Vielzahl derzeit erscheinender Methodenbücher, Einleitungen und Arbeitshilfen zum Neuen Testament fällt der anzuzeigende Band, bereits 1997 in Großbritannien und den USA erschienen, aber bislang im deutschsprachigen Raum noch wenig rezipiert und nicht übersetzt, weder durch profilierte und neue Einzelthesen noch durch ein besonders innovatives didaktisches oder methodisches Konzept auf. Auch die Präsentation der Inhalte ist nicht spektakulär zu nennen: Die typographische Gestaltung ist ansprechend, aber zurückhaltend, die (schwarz-weißen) Abbildungen mehrheitlich nützlich, aber nicht im Vordergrund, die Literaturhinweise knapp kommentiert, aber weder erschöpfend noch besonders übersichtlich angeordnet. Dieses in vielerlei Hinsicht konventionell zu nennende Buch ist vor allem eines – es ist gut geschrieben.

Es wendet sich erkennbar an den Anfänger im Studium des frühen Christentums und will ihm ein Grundwissen über die Schriften des Neuen Testaments sowie einiger weiterer frühchristlicher Quellen liefern. Der gewählte Zugang ist ausdrücklich ein historischer (vergleiche besonders S. 13f.: „The Historian and the Believer“), was allerdings die Aufnahme theologischer oder sonstiger Fragestellungen nicht ausschließt. Wer dieses „textbook“ aufmerksam durchliest, erwirbt einen ersten Überblick über das frühchristliche Schrifttum sowie wesentliche in der Forschung diskutierte Fragen; ein „Lernbuch“ im Sinne eines das Faktenwissen aufarbeitenden Repetitoriums ist es nicht. Die Informationen zum historischen Kontext der behandelten Schriften beschränken sich auf das zum Verständnis unmittelbar Notwendige. Die Methodenreflexion wird nicht zum Selbstzweck, sondern verbleibt im historischen Paradigma und strikt auf den jeweiligen Gegenstand der Interpretation bezogen. Auch ein Heranführen an den Umgang mit Quelleneditionen und Hilfsmitteln zur historischen Arbeit ist nicht angestrebt und nicht geleistet. So eignet sich diese „introduction“ auch kaum als Methodenlehre zum Neuen Testament, eher zur vorbereitenden oder begleitenden Lektüre im Grundstudium oder auch zur Auffrischung früher erworbenen Wissens.

In zwei einleitenden Kapiteln befaßt sich Ehrman mit dem christlichen Kanon heiliger Schriften (Kap. 1) sowie mit Religion und Philosophie im Umfeld des entstehenden Christentums (Kap. 2).

Der Autor geht in der Behandlung der Kanonfrage von einer in der Darstellung stärker typologischen als historischen Unterscheidung verschiedener Strömungen im Christentum des zweiten Jahrhunderts aus. Er unterscheidet „Jewish-Christian adoptivists“, Markioniten, gnostische Christen und „proto-orthodox Christians“, deren theologische Anschauungen später in der Kirche dominierend wurden (S. 3-7). Die so aufgenommene und terminologisch abgewandelte ältere These vom Frühkatholizismus prägt im ganzen weiteren Buch die Darstellung der Entwicklung des Christentums im zweiten Jahrhundert. Ehrman illustriert die Unterschiede zwischen diesen Strömungen besonders anhand der jeweils vertretenen christologischen Konzeptionen. Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons wird in den wesentlichen Weichenstellungen als Ergebnis der Auseinandersetzung der „proto-orthodoxen“ Richtung mit den anderen theologischen Positionen verstanden. Es wäre – bei allem Verständnis für notwendige Typisierungen und Verknäppungen – doch hilfreich gewesen, einige wenige wesentliche Zeugnisse dieser Entwicklung konkret zu benennen oder zu zitieren. So fällt etwa der Name des Papias von Hierapolis in dieser Darstellung gar nicht, derjenige des *Canon Muratori* begegnet erst im Zusammenhang der Darstellung frühchristlicher Apokalyptik

ZAC, vol. 6, pp. 125-133  
© Walter de Gruyter 2002

(S. 410). Zu wenig beachtet ist in diesem Abriß jedoch vor allem der Zusammenhang von alt- und neutestamentlicher Kanonbildung in der frühen Kirche.

Kap. 2 („The World of Early Christian Traditions“) ist geleitet von dem Anliegen, den historischen Abstand, die Fremdheit der religiösen Welt, in welcher sich Jesus von Nazareth bewegte und das Christentum entstand, herauszuarbeiten. Einem modernen, insbesondere durch die christliche Kirche geprägten wird das antike Verständnis von Religion, religiöser Gemeinschaft und Glaubenspraxis entgegengesetzt.

Zum einen wird dazu die „griechisch-römische Religiosität“ behandelt. Die Einzelphänomene übergreifenden Strukturmomente werden in Oppositionen ausgedrückt: „Polytheism Instead of Monotheism“, „Present Life Instead of Afterlife“, „Cultic Acts rather than Doctrine“, „Church and State Together instead of Separated“, „Tolerance instead of Intolerance“ (S. 20-28). Es schließen sich Ausführungen zu Magie („the dark side of religion“; S. 28) und Mysterienkult sowie zur Rolle der Philosophie gerade auch im religiösen Kontext an (S. 28-31). Der mutige Versuch der Typisierung, der dem am religionsgeschichtlichen Phänomen und Detail Interessierten natürlich nicht genügen kann, scheint mir durchaus geeignet, ein ausbaufähiges Grundverständnis für pagane Religion zu wecken.

Die Darstellung der im engeren Sinne politischen Geschichte wird ebenfalls diesem Abschnitt zugeordnet, aber in Abbildungen und in zusätzliche Informationen liefernde „boxes“ verbannt, eine unbefriedigende Lösung, die den Fehlschluß nahelegen könnte, die sogenannte „Ereignisgeschichte“ des römischen Reiches sei für das Verständnis des Neuen Testaments von nur geringem Belang.

Zum anderen wird gesondert das Judentum als „griechisch-römische Religion“ behandelt (S. 32-38). Es geht dabei primär jedoch, anders als die Überschrift vermuten lassen mag, um das Beschreiben des Besonderen, welches das Judentum von anderen Kulturen des Reiches unterschied. Die behandelten Aspekte: Monotheismus, Bund und Gesetz, sind theologisch-thematischer Art, ohne daß damit ihre Auswirkungen auf die Religionspraxis übersehen wären. Das Verhältnis von Bund und Gesetz wird dabei als dasjenige von gnadenhafter Voraussetzung und nachfolgender Orientierung bestimmt, der auch im Bereich der christlich geprägten Exegese erneuerten Sicht auf das Judentum entsprechend. Als Stätten der jüdischen Gottesverehrung werden sodann Tempel und Synagoge behandelt. Zu wenig erfährt man dabei über die durchaus umstrittene Einmaligkeit des Zweiten Tempels in Jerusalem oder die schwierig zu rekonstruierenden Anfänge der Synagoge und ihres Gottesdienstes.

Die folgenden vierzehn Kapitel (Kap. 3-16) konzentrieren sich auf die Evangelienüberlieferung über Jesus.

Dabei beleuchtet Kap. 3 („Where It All Began: The Traditions of Jesus in Their Greco-Roman Context“) das Problem insbesondere der mündlichen Jesus-Überlieferung, welche die Evangelientradition prägen. Die Flexibilität solcher Überlieferung sowie denkbare theologische Interessen werden illustriert und Konsequenzen für den Umgang mit den Evangelien als historischen Quellen gezogen.

Das folgende Kapitel behandelt knapp die Gattungsfrage der Evangelien und befürwortet eine Analogisierung mit der antiken Biographie; zumindest der antike Leser, so weiß Ehrman, würde die Evangelien als Biographie eines religiösen Führers rezipiert haben (S. 54f.).

Im Lichte solcher Formbestimmung und vorausgesetzter Erwartung des antiken Lesers bietet das fünfte Kapitel eine der Evangelien erzählung folgende Darstellung, ja Paraphrase des Markus-Evangeliums. Wie die nachfolgend gegebene methodische Klärung darlegt, ist der gewählte Zugang derjenige des „reader-response-criticism“, bereichert um die Konkretion des historischen Hintergrundes. Ehrman will deshalb von einer „literary-historical method“ (S. 72) sprechen. Müßte man aber nicht deutlicher zwischen dem methodischen Zugang (textinterne Interpretation) und der Auswertung unterscheiden? Markus unternimmt, so erkennt Ehrman, den Versuch, für eine ange-

fochtene und im Konflikt mit „der“ Synagoge stehende Gemeinde die Vorstellung von Jesus als Messias und Sohn Gottes zu entfalten und von anderen Erwartungen abzusetzen. *En passant* informiert die Darstellung über jüdische Gruppen zur Zeit Jesu (S. 60f.; vgl. auch S. 205-211; die überholte These der fast ungebrochenen Kontinuität von Pharisäern zum rabbinischen Judentum nach 70 wird festgehalten), die Messiasgeheimnis-Theorie (S. 64), den Menschensohn-Titel bei den Synoptikern (S. 66) sowie die Frage der Anklage im Prozeß gegen Jesus (S. 67), wobei hier historische und literarische Ebene nicht sauber genug getrennt werden.

Kap. 6 behandelt das synoptische Problem, um den Boden zu bereiten für einen redaktionskritischen Zugriff auf die Evangelien. Daß die Etablierung der Redaktionskritik als Methodenschritt weniger Konsequenz der Erforschung der Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den synoptischen Evangelien als vielmehr Reaktion auf und Ergänzung der formgeschichtlichen Betrachtungsweise der Evangelien war, bleibt unberücksichtigt, wie auch generell die Geschichte der Erforschung der synoptischen Frage etwa seit dem Ende des 18. Jahrhunderts nicht skizziert wird. Dadurch gerät die Darstellung der von Ehrman favorisierten Lösung, der Zwei- bzw. Vierquellentheorie mit Markus-Priorität, etwas konturenarm. Bleibende Einsichten in den Charakter der synoptischen Überlieferung, die sich anderen Lösungsversuchen verdanken, müssen so ungenannt bleiben. Ist die Konzentration auf die Markus-Priorität im Kontext kontinentaleuropäischer Exegese das Übliche, so mag sie für einen Beitrag aus dem amerikanischen Bereich doch überraschen; folgt man Ehrman, „lebt“ die „Farmer school“ nicht mehr. Auch hätte eine Benennung der zentralen Probleme der Zwei-Quellentheorie (markinisches Sondergut, lukanische Lücke, *minor agreements*) ohne zwangsläufige Unübersichtlichkeit gewiß auch dem Anfänger in der Disziplin veranschaulichen können, um was es sich handelt: um eine plausible Forschungshypothese. Wohltuend nüchtern ist Ehrmans Faustregel zur Ermittlung von Q-Gut: „It is probably best for methodological purposes to define it [Umfang und Charakter von Q; H.L.] strictly as material shared by Matthew and Luke that is not also found in Mark“ (S. 75). Zu knapp gerät die Erörterung des Problems der Quellen des matthäischen und lukanischen Sondergutes (S. 77f.), zumal in diesem *corpus*, wie der Verfasser selbst betont, einige der wirkungsgeschichtlich wichtigsten Stücke der synoptischen Überlieferung zu finden sind.

Die redaktionskritische Methode, verstanden als Auswertung der beobachtbaren Differenzen zwischen den synoptischen Evangelien, setzt der Verfasser zur Darstellung des Matthäus-Evangeliums ein (Kap. 7). Das erste Evangelium interpretiere Jesus ganz im jüdischen Kontext und als „neuen Mose“; die erkennbare Abgrenzung sei nicht eine solche gegenüber dem Judentum an sich, sondern gegenüber „Jewish authorities“ (S. 94), insbesondere „influential scribes and rabbis of the local synagogue(s)“ (S. 94). Das alte Problem, wie bei solcher Sicht Matthäus' Haltung zu den „Völkern“, insbesondere das Zulaufen der Narration auf den Missionsbefehl Mt 28 zu erklären sei, wird mit dem Hinweis auf die „mixed congregation“ (vgl. S. 94) des Evangelisten eher herabgespielt denn gelöst. Die als didaktische Hilfe gemeinte Konzentration auf einen methodischen Zugriff wirkt sich hier hinderlich aus.

Das lukanische Doppelwerk wird in den beiden folgenden Kapiteln 8 und 9 behandelt. Zur Interpretation des Evangeliums bedient sich der Verfasser der von ihm so genannten „comparative method“, die, im Unterschied zur redaktionskritischen Analyse, wenig an der Frage literarischer Abhängigkeiten interessiert sei und zur Textinterpretation durch Textvergleich komme, „without being concerned over whether any of them happened to be among its sources“ (S. 97). Daß die redaktionskritische Methode nicht mit der Markus-Priorität steht und fällt, sieht der Autor selbst, darüber hinaus – und gegen Ehrman – ist jedoch zu betonen, daß Redaktionskritik nicht nur und nicht in erster Linie durch den Vergleich literarisch voneinander abhängiger Texte vollzogen wird. Die Entgegensetzung von redaktionskritischer und „komparativer“ Methode ist daher m.E. überflüssig.

Ausführlich geht Ehrman auf den Prolog des Evangeliums ein (S. 98-100). Zum einen stellt sich die Frage nach der Gattung des Doppelwerkes, das durch ein zeitgenössische historiographische *Topoi* aufnehmendes Vorwort eingeleitet wird. Dennoch trage auch dieses Evangelium deutlich die Züge einer antiken Biographie, während die Apostelgeschichte als eine Geschichtsdarstellung anzusehen sei. Zum anderen sei mit der Adressierung an „Theophilus“ die Frage verbunden, ob das Doppelwerk eher apologetisch nach außen oder zur Vergewisserung an die christliche Gemeinde selbst gerichtet sei. Ehrman entscheidet sich für letzteres und schließt sich denjenigen Exegeten an, die „Theophilus“ als Decknamen für die Christen verstehen. Die Skizze des Evangeliums hebt seine universale Ausrichtung ebenso hervor wie seine Propheten-Christologie, sein soziales Anliegen und die Spuren der Parusieverzögerung (vgl. S. 107-113).

Der zweite Teil des Doppelwerkes wird der Analyse durch die sogenannte „thematic method“ unterworfen, welche durch Herausarbeiten der zentralen Themen und Gedanken des Autors sein Anliegen eruieren will. Solche Themen sind neben den schon für das Evangelium erwähnten der Weg der Religion von den Juden zu den Heiden, von Jerusalem zu den „Enden der Erde“, die Verkündigung von Umkehr und Vergebung, die Wahrheit und Unanständigkeit der christlichen Religion, Einheit und Harmonie der von den Aposteln gelenkten Kirche sowie die lenkende Hand Gottes hinter dem Geschehen (S. 129). Der wiederholte Bezug auf die Erfüllung der Schrift erklärt sich für Ehrman als Altersbeweis des neuen Glaubens in einem pagan geprägten Umfeld (S. 131f.).

Die vier bisher erwähnten Methoden sowie als weitere die „social-historical method“ bringt der Verfasser in seiner Darstellung des vierten Evangeliums zur Anwendung (Kap. 10). So werden wir über den Aufbau des Evangeliums informiert (S. 134-136: „literary-historical method“), über wiederkehrende Themen und Motive (S. 136f.: „thematic method“), über die Besonderheiten gegenüber den synoptischen Evangelien (S. 137-141: „comparative perspective“) sowie über verschiedene Thesen zur Quellenkritik des Textes (S. 142-145: „redactional perspective“). Das Interesse gilt aber der sozialgeschichtlichen Rückfrage (S. 147-152): Welche Erfahrungen des Autors und der Gemeinschaft, die hinter dem Text steht, formten die Behandlung des Stoffes in der vorliegenden Quelle? Ehrman sieht die Entstehungsgeschichte des Evangeliums und der in ihm präsenten theologischen, insbesondere christologischen, Konzepte verbunden mit drei Phasen der Gemeindeggeschichte: „In the Synagogue“, „Excluded from the Synagogue“ und „Against the Synagogue“. Ist ein solches Modell durchaus geeignet, den Blick für die Inkohärenzen des vierten Evangeliums zu schärfen, so operiert es – so jedenfalls der Eindruck, welchen die Lektüre hinterläßt – mit einer in historischer Hinsicht doch zu stark vereinfachenden Vorstellung von „der“ jüdischen Synagoge oder dem Synagogen-„Verband“.

Angeschlossen sind in Kap. 11 die Erörterung der mit dem Evangelium vertrauten drei Johannes-Briefe, deren Diskussionslage durch „contextual analysis“ erhellt wird (S. 156-161), sowie der Darstellung von theologischen Grundzügen christlicher Gnosis des zweiten Jahrhunderts, in welcher das vierte Evangelium besonders geschätzt wurde (S. 161-169). Ehrman sieht Berührungen vor allem in der Christologie und spekuliert über denkbare Zusammenhänge zwischen den „Sezessionisten“ der johanneischen Gemeinde und gnostischen (auch nicht-christlichen) Kreisen. Die Darstellung der Inhalte gnostischer Theologie steht unter den Stichwörtern „The World: Metaphysical Dualism“, „The Divine Realm: the Unknowable God and his Aeons“, „the Human Race: the Divine Spark“, „the Knowledge (Gnosis) That Liberates“, „Christ: The Divine Redeemer“, „The Church: The Body of the Elect“ sowie „Ethics: The Ascetic Ideal“. Daß in den Literaturhinweisen zu diesem Kapitel Hans Jonas mit keiner seiner Arbeiten genannt wird, verwundert.

Über die Kanongrenze hinaus greift die vorliegende Monographie, wenn sie im zwölften Kapitel weitere Evangelien übersichtsartig behandelt. Unter den Rubriken

„narrative gospels“, „sayings gospels“ sowie „infancy gospels“ finden sich Bemerkungen zu den jüdenchristlichen Evangelien (Nazaräer-Evangelium, Ebionitenevangelium, Hebräerevangelium), zu Markions Evangelium (so bezeichnet der Verfasser Markions Überarbeitung von Lukas; vgl. S. 174), dem Petrus-Evangelium, zum Thomas-Evangelium, zum *Apocryphon Johannis*, dem *Apocryphon Jacobi* aus Nag Hammadi, der *Epistula Apostolorum*, dem Kindheitsevangelium nach Thomas und dem Jakobus-Evangelium. In Bezug auf die besonders umstrittenen Evangelien nach Petrus und Thomas nimmt Ehrman eine vermittelnde Position ein: Wiewohl nach den synoptischen Evangelien entstanden, sieht er sie nicht in literarischer Abhängigkeit von diesen und als Bewahrer zum Teil sehr alter Traditionen (vgl. S. 176 bzw. 180f.).

Nach diesem Überblick über die Evangelienliteratur wendet sich die Darstellung dem historischen Jesus und noch einmal der vorliterarischen Traditionsbildung über Jesus zu (Kap. 13-16). Kap. 15 thematisiert zunächst das mit der Rückfrage nach dem historischen Jesus verbundene methodische Problem (S. 185f.) und skizziert sodann die Quellenlage unter Berücksichtigung auch des jüdischen und paganen Bereiches. Als jüdische Quelle findet allein Flavius Josephus ausführlichere Berücksichtigung, nicht jedoch die Literatur der Zeit nach 70 (S. 188). In der Darstellung der paganen Quellen (S. 186f.) werden das Zeugnis des Mara bar Serapion und die Thallus-Notiz bei Julius Africanus übergangen. Abschließend werden die Kriterien für die historische Rückfrage sowie Beispiele ihrer Anwendung benannt: „Independent Attestation“, „Dissimilarity“ und „Contextual Credibility“ (S. 192-196).

Nach einem klar argumentierenden Exkurs zur Wunderfrage in historischer Perspektive (Kap. 14; das Ergebnis wird auf S. 202 formuliert: „As a result, in reconstructing Jesus' activities, I will not be able to affirm or deny the miracles that he is reported to have done“) zeichnet Kap. 15 das Bild des historischen Jesus als eines apokalyptischen Propheten im Kontext der religiösen und politischen jüdischen Gruppen seiner Zeit. Diese entschlossene Bestimmung des Grundanliegens des Auftretens Jesu (vgl. S. 224: „Jesus was an apocalyptic prophet who anticipated the imminent end of the age, an end that would involve the destruction of Israel, including the Temple and its cult, prior to the establishment of God's kingdom on earth“) wehrt vor allem einer unangebrachten Adaption Jesu als Verkünder einer allgemein-humanitären Gesinnung oder eines gesellschaftlichen Reformkonzeptes. Die historische Distanz wird gewahrt. Als Auslöser für die Ereignisse, die in der Hinrichtung Jesu gipfelten, sieht Ehrman mit vielen Exegeten die Tempelreinigung (S. 221-223).

Die Entstehung des christlichen Glaubens, definitivisch präzise verstanden als „belief in the death of Jesus for sin and his resurrection from the dead“ (S. 233), erkennt der Historiker im Glauben an die Auferstehung, *nicht* im Osterereignis (Kap. 16). Die Frage nach dem „leeren Grab“ stellt sich – ähnlich derjenigen nach den Wundern Jesu – nach Ehrman dem Historiker nicht. Dieser Glaube wird hinsichtlich seiner traditions-geschichtlichen Verortung in der apokalyptischen Erwartung (S. 234-236) sowie seiner von den ersten Christen vorgenommenen Fundierung auf dem Zeugnis der Schrift (S. 236f.) entfaltet, ehe das Entstehen verschiedener christologischer Konzeptionen als Reflex verschiedener Interpretationen des Redens und Handelns Jesu profiliert wird (S. 237-240).

Der zweite große Komplex des Bandes beschäftigt sich mit dem Apostel Paulus (Kap. 17-21). Zunächst wird in die mit der historischen Erforschung dieser bedeutenden Gestalt des frühesten Christentums verbundenen zentralen Probleme eingeführt: Die Frage nach den Quellen, differenziert in die Frage nach echten und unechten Paulusbriefen einerseits (S. 242f.), das Verhältnis der Paulusbriefe zur Darstellung der Apostelgeschichte andererseits (S. 243-246), werden benannt. Der breitestmögliche Konsens ist angestrebt. Nur sieben Briefe (Röm; 1 und 2Kor; Gal, Phil, 1Thess und Phlm) werden als unbestritten echt anerkannt; der Wert der Apostelgeschichte als unmittelbares Zeugnis über den Apostel eher gering veranschlagt (vgl. S. 244: „Acts can

tell us a great deal about how Luke understood Paul, but less about what Paul himself actually said and did“), zumal Ehrman nicht davon ausgeht, daß in Act Aufzeichnungen eines Reisegefährten des Paulus verarbeitet wurden. Zu Recht wird der Charakter der Briefe als okkasioneller Quellen eigens akzentuiert: „We should not assume [...] that his [des Paulus; H.L.] perception of the situation was necessarily shared by the people he addressed“ (S. 247), auch wenn Ehrman der „kontextuellen“ Methode zur Rekonstruktion des wirklichen Geschehens doch viel zutraut. Es folgt ein – an chronologischen Fragen markant uninteressierter – Überblick über das Leben des Paulus bis zu seinem Apostolat und insbesondere auf den Einschnitt blickend, den seine Bekehrung für die ihm überkommene jüdische Glaubensüberzeugung bedeutete.

Ausführlich wird in Kap. 18 1Thess, der älteste erhaltene Brief des Apostels, behandelt unter den Fragen, wie Paulus Gemeinden gründete und nach ihrer Gründung mit ihnen kommunizierte, welche Missionsbotschaft Paulus vortrug und wie er mit Gemeindeproblemen umging, sowie wie paulinische Gemeinden strukturiert waren und untereinander und mit ihrer Umwelt kommunizierten (vgl. S. 255).

Abgelehnt wird von Ehrman die für Thessalonich durch Act 17,1-9 vermittelte Vorstellung, Paulus habe seine Mission zunächst in der lokalen Synagoge betrieben. Aus 1Thess 2,9 gehe vielmehr die tatsächliche Missionspraxis hervor: „Paul preached while on the job“ (S. 258). Offenbar gilt dies, so scheint es bei Ehrman, für die Missionspraxis des Apostels generell. Doch wird man z.B. wegen 2Kor 11,24 den Kontakt der paulinischen Mission zu Synagogen nicht bestreiten können. Die primär an Heiden gerichtete Botschaft, die ihn etwa auch von hellenistischen Wanderpredigern und Popularphilosophen abhob, war eine ganz und gar von jüdisch-apokalyptischer Sicht geprägte. Die Apokalyptik als Mutter der christlichen Theologie ist in Ehrmans Entwurf wieder voll anerkannt. Die Aufgabe in Thessalonich kann daher, so sei zu vermuten, nicht leicht gewesen sein: „to transform the Thessalonian pagans into Jewish apocalypticists, who believed that Jesus was the key to the end of the world“ (S. 263). Der Brief an die Thessalonicher sei vor dem Hintergrund einer Situation der Bedrängung und Verfolgung zu interpretieren. Paulus sei bestrebt, durch seine Weisungen den Gruppenzusammenhalt und das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer größeren Einheit zu stärken sowie ein nach außen unanständiges Verhalten zu fördern.

Knapper werden 1 und 2Kor, Gal, Phil und Phlm behandelt (Kap. 19; Ehrman hält die kanonische Reihenfolge auch für die wahrscheinliche historische Abfolge). In Bezug auf die Korintherbriefe werden die vermutlich schon mit der Gründung implizierten Spaltungen in der Gemeinde, die paulinischen Antworten auf die Frage nach der Auferstehung der Toten und die Konflikte bei der Mahlfeier, die Literarkritik von 2Kor und damit zusammenhängend der Austausch zwischen dem Apostel und der Gemeinde insgesamt beleuchtet (S. 271-285). Als übergreifendes Interesse der Korrespondenz des Apostels wird herausgestellt, seine apokalyptische Botschaft einschließlich ihres eschatologischen Vorbehaltes zu vermitteln. Anhand des Galaterbriefes und in Auseinandersetzung mit den gegnerischen Missionaren (die Ehrman für gebürtige Heiden hält; vgl. S. 287) wird insbesondere die paulinische Botschaft vom Ende des Gesetzes skizziert (S. 289-292). Abgelehnt werden von Paulus, so Ehrman in Übereinstimmung mit dem „New Approach“, diejenigen „Werke des Gesetzes“, welche den Juden vom Heiden in besonderer Weise abheben: „These would include circumcision and kosher food“ (S. 292). In Bezug auf Phil plädiert der Verfasser für eine literarkritische Zweiteilung des Briefes und sucht auf dieser Grundlage den Austausch mit der Gemeinde zu rekonstruieren (S. 293f.). Besonders wird der Blick noch auf Phil 2,6-11 gelenkt (S. 295), einen Text, den Ehrman mit der älteren Forschung für einen tatsächlich gesungenen Christus-Hymnus hält (mit dem in „Box 19.6“ S. 295 gegebenen Verweis auf die auf Christus-Hymnen anspielende Notiz in „Pliny the Younger’s Letter X to Trajan“ wird der exegetische Anfänger wohl wenig anfangen können). Eine besonders liebevolle Darstellung gilt Phlm und den hinter diesem Privatbrief stehenden Vorgängen. Wenn

auch zu Recht betont wird, daß die Haltung des Paulus nicht im Sinne einer egalitären und prinzipiellen Opposition gegen das Institut der Sklaverei zu interpretieren ist (S. 297f.), scheint mir die Vermutung (S. 297), indirekt erbitte Paulus von Philemon die Übersendung des Onesimus als Geschenk – und d.h. wohl, als Sklave –, doch andererseits nicht gerechtfertigt.

„The Gospel according to Paul“ ist das den Römerbrief behandelnde Kap. 20 überschrieben. Röm ist wie die anderen Briefe des Apostels ein Gelegenheitsschreiben. Doch bildet die Gelegenheit, der bevorstehende Besuch des Apostels bei der ihm noch unbekanntem Gemeinde (die Box 20.1 auf S. 300 erörtert die Frage der Entstehung der – nach Ehrman zur Zeit der Abfassung von Röm vorwiegend heidenchristlich geprägten – römischen Gemeinde), welche er zum Ausgangspunkt seines weiteren Weges nach Westen nehmen will, den Anstoß zu einer Darstellung seiner Grund-Überzeugungen. Denn Paulus will die Adressaten von der Wahrheit seines Evangeliums überzeugen und die auch moralische Unanständigkeit seiner Botschaft darlegen, nicht zuletzt deshalb, um sie zur Gewährung von „moral and financial support“ (vgl. S. 300) zu motivieren. Nach einer knappen Benennung der Themen des Briefes (S. 302-304: „Paul ist not ashamed of the gospel“; „Paul’s gospel is God’s powerful means of salvation“, „This salvation comes to those who have faith“, „Salvation comes first to the Jew and then to the Greek“, „The gospel reveals the righteousness of God“, „The Scriptures proclaim the Gospel“) und einer recht hilfreichen, wenn auch traditionsgeschichtlich nicht gefüllten Unterscheidung zweier im Brief präsenter soteriologischer Modelle (S. 304-307: „judicial“ und „participationist model“; vgl. zur Ergänzung Box 20.4 auf S. 307: „Other Models of Salvation in Paul“) skizziert der Verfasser den Argumentationsduktus von 1,18 bis 16,27, in welchem diese Modelle für das Basis-Anliegen des Schreibens eingesetzt werden (S. 307-309). Die besondere Bedeutung von Röm für die Geschichte der christlichen Theologie wird zwar eingangs erwähnt (S. 299), aber nicht weiter – etwa im Hinblick auf die interkonnessionelle Debatte um die Rechtfertigung – ausgeführt.

Abschließend zu Paulus beschäftigt sich Kap. 21 mit dem Verhältnis der paulinischen Botschaft zu derjenigen Jesu (S. 311-314; sie konvergieren in dem Glauben an den einen Gott und in der apokalyptisch geprägten Weltansicht; sie differieren in der Sicht auf Jesus selbst und das Gesetz), zum Jakobusbrief (S. 315-317; Jak reagiert auf eine mißverständene paulinische Botschaft) und zu Weiterentwicklungen der paulinischen Botschaft, exemplifiziert anhand der asketischen Tendenz in den Akten des Paulus und der Thekla aus dem zweiten Jahrhundert (S. 317f.) sowie der valentinianischen Gnosis, vermittelt durch den vorgeblichen Paulus-Schüler Theudas (S. 318; die Quellenbasis dieses letztgenannten Aspektes bleibt ungenannt).

Das Kapitel über die Deuteropaulinen 2Thess, Kol und Eph sowie die Pastoralbriefe (Kap. 22) wird eröffnet durch vorbereitende Überlegungen zur Pseudonymität in der Alten Welt (S. 320-323). Zu Recht stellt Ehrman gegen manches moderne Mißverständnis und Apologetentum heraus, daß auch die Antike ein Bewußtsein für Echt und Unecht, Wahr und Gefälscht besaß: Fälschung ist nicht nur literarische Fiktion. So können die Anliegen etwa der deuteropaulinischen Briefe ehrenwert und berechtigt sein, die paulinische Verfasserschaft für den guten Zweck vorgeschützt, sie bleiben dennoch, setzt man ihre nicht-paulinische Verfasserschaft voraus, Fälschungen. Die Darstellung orientiert sich an markanten Differenzen gegenüber den in den unbestritten echten Briefen begegnenden Auffassungen. Herausgestellt werden für 2Thess u.a. die Unterschiede in der eschatologischen Erwartung (S. 324f.), für Kol (dessen Adresse im Falle der Pseudonymität schon Fiktion wäre) neben dem Stil der aufgegebene eschatologische Vorbehalt (S. 327), für Eph, einem Rundschreiben an mehrere Gemeinden, der Sprachgebrauch, stärker noch als in Kol die Vorstellung einer bereits realisierten Vollendung sowie der gegenüber dem Paulus des „New Approach“ verschobenen Begriff der „Werke“ (S. 331). Die Pastoralbriefe werden mit ihrer akzentuierten Wertschätzung des Amtes (S. 337f.) sowie Spuren der Entstehung eines Glaubensbekenntnis-

ses (S. 338f.) und eines neutestamentlichen Kanons (ausgehend von 1Tim 5,18; S. 339) als Vorbereiter der „proto-orthodoxen“ Richtung des Christentums und in Auseinandersetzung mit gnostisierenden Strömungen des Christentums interpretiert. Auch bemüht Ehrman die These von der nachlassenden Naherwartung zur Einordnung der Pastoralbriefe in die proto-orthodoxe Strömung in der dritten christlichen Generation gegen Ende des ersten Jahrhunderts (S. 339).

Die Entwicklung hin zur „Proto-Orthodoxie“ wird in Kap. 23 in besonderer Hinsicht näher beleuchtet: Es geht nun um die Rolle der Frau, genauer die zunehmende Unterdrückung der Frau in der Entstehungsgeschichte des frühen Christentums. Kontrastiert werden die Haltung Jesu (S. 342-344; wenngleich kein Sozialrevolutionär, finden sich auch Frauen in der Gruppe seiner Anhänger) und des Paulus (S. 344f.; die Beteiligung der Frau am Gemeindeleben ist selbstverständlich; 1Kor 14,34f. wird als spätere Glosse ausgeschieden; S. 346) einerseits mit die Frau grundsätzlich abwertenden Äußerungen, wie sie sich andererseits in den Pastoralbriefen finden (S. 345-347). Vor dem Hintergrund des antiken Verständnisses der Geschlechter (S. 347-349; stärker als Ehrman würde ich jedoch die auch schichtenspezifischen Unterschiede in der Bewertung der Frau in der römischen Gesellschaft herausarbeiten) wird die Entwicklung besonders im paulinisch-nachpaulinischen Christentum als eine solche hin zu einer zunehmenden Wiederanpassung an das vorherrschende gesellschaftliche Muster verstanden, abgesehen von asketischen Tendenzen, wie sie etwa in den Akten des Paulus und der Thekla aufscheinen: „The Roman ideology of gender relations became Christianized, and the social implications of Paul’s apocalyptic vision became lost except among the outcasts relegated to the margins of his churches, women whose tales have survived only by chance discovery, not by their inclusion in the pages of canonical scripture“ (S. 350).

Unter dem thematischen Aspekt des Verhältnisses der Christen zu den Juden werden in Kap. 24 Hebräer- und Barnabasbrief sowie in einem Ausblick die Entstehung des christlichen Antisemitismus als Zeugnisse christlicher Selbstdefinition, Abgrenzung aber auch Verteidigung einer „neuen“ Religion behandelt. Hebr., vielleicht ursprünglich eine Predigt, ist nach Ehrman vermutlich an Heidenchristen gerichtet und zielt darauf, die Adressaten vom Abfall zum Judentum abzuhalten (S. 354). Ist die erste Vermutung m.E. zutreffend (wenn auch derzeit mehrheitlich eine Deutung des Hebr. aus der Situation des Ausschlusses der Christen von „der“ Synagoge vertreten wird), so kann die zweite Vermutung schwerlich aus den Daten des Textes gewonnen werden; dazu ist er zu wenig polemisch gehalten. Als strukturgebend für die Argumentation des Briefes werden erkannt das in verschiedener Hinsicht entfaltete Thema der Überlegenheit Christi (S. 355f.) sowie die Schemata von Prophetie und Erfüllung (als Weise des Schriftbezuges; S. 356f.) und (platonisch) Schatten und Wirklichkeit (S. 357). Dem kontrastiert Barn mit seiner Auffassung von „discontinuity and supremacy“ (S. 359) über das Judentum. Mit Hilfe der allegorischen Methode (die an Beispielen aus dem Text illustriert wird) versucht Barn, der vielleicht in die Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes datiert, das Judentum als falsche Religion von Anfang an zu erweisen. Ist so der Weg zum christlichen Antisemitismus (der für Ehrman mit der Passa-Homilie des Melito von Sardes erstmals deutlich greifbar wird; S. 363f.) auch gebahnt, so plädiert das Kapitel doch insgesamt behutsam für eine Bewertung im jeweiligen historischen Kontext, konkret einer zunächst marginalisierten Gruppe, welche sich aus dem Schutz des Judentums begeben hat.

Als Reaktionen auf die Verfolgung der christlichen Gemeinden durch Heiden, auch heidnische Behörden werden 1Petr., die Ignatianen und MartPol sowie ein Ausblick auf die Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihre zentralen Argumente in Kap. 25 unter der Überschrift „Christians and Pagans“ zusammengefasst, während Kap. 26 an der Regelung innergemeindlicher Fragen und Probleme orientierte Schriften zusammenstellt: Jak, Did, Polyk, 1Clem, Jud und 2Petr. Unter diesen thematischen Vororientierungen werden jeweils knapp die wesentlichen Inhalte der genannten Schriften vor-

gestellt (S. 371-379 bzw. S. 384-396) sowie einige für das Verständnis unentbehrliche Zusatzinformationen gegeben (etwa S. 370f. zum Verfahren der heidnischen Behörden gegen die Christen bis zum Briefwechsel Plinius' des Jüngeren mit Kaiser Trajan oder S. 374f. zum Reiseweg des Ignatius in Relation zu seiner Korrespondenz mit den Gemeinden). Das Christentum um die Jahrhundertwende wird so beobachtet bei dem Bemühen um Abgrenzung und Selbstdefinition; es wird gesehen auf dem Weg von einer ursprünglichen Vielgestaltigkeit hin zu einer abweichende Strömungen marginalisierenden Proto-Orthodoxie.

Drei christliche Apokalypsen stehen am Schluß der Darstellung frühchristlicher Literatur in Kap. 27: die Johannesoffenbarung, der Hirt des Hermas und die Petrus-Apokalypse. Die Aufnahme und Weiterentwicklung der nach Ehrman das frühe Christentum prägenden apokalyptischen Weltsicht wird so nicht verengt auf die Ausformulierung in nur einer (wenn auch der mit Abstand wirkungsmächtigsten) Schrift, sondern entfaltet anhand dreier je unterschiedlicher, aber doch vergleichbarer Beispiele. Ehrman übernimmt die von Martha Himmelfarb und John J. Collins für jüdische Apokalypsen erarbeitete Unterscheidung zweier Grundaussagenformen oder „subgenres“ der Gattung Apokalypse; unterschieden werden „heavenly journeys“ von „historical sketches“. Daß eine solche Unterscheidung etwa die Frage nach Komposition und Gattung für Apk nicht lösen kann, deutet Ehrman selbst an (vgl. S. 402: „the book of Revelation has aspects of each“). In Aufnahme und Abwandlung älterer Versuche benennt der Verfasser dann „specific literary features“ (S. 402-404.405-409.411) und schärft damit in hilfreicher, wenn auch in der Darbietung etwas unsystematischer Weise den Blick für typische Phänomene von Apokalypsen, ohne der Gefahr zu erliegen, ein zu starres Raster zu oktroyieren. Genannt werden „pseudonymity“, „bizarre symbolic visions“, „violent repetitions“ (gemeint ist die emphatisch wiederholte Schilderung von Vorgängen); an der Pragmatik der Texte orientiert sind besonders die Nennung von „triumphalist movement“ und „motivational function“, ferner (bezogen auf die konkreten Beispiele Offb bzw. Herm) „first-person narrative“, „mediated revelations“, „transcendent realities“, „symbolic visions“, „imminence“ und „encouragement and admonition“. Wesentliche Kennzeichen und zentrale Einzelprobleme der Interpretation von Apk und Herm werden unter diesen Rubriken angesprochen, während ApkPetr sehr viel knapper dargestellt ist.

Wie dieser kommentierende Überblick über den Inhalt des Bandes zeigt, ist Ehrmans Buch im Wesentlichen eine vorwiegend thematisch angeordnete Einführung in das Schrifttum des frühen Christentums besonders des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter, aber auch darüber hinaus. Die Darstellung dient dem Kennenlernen der wichtigsten Texte, ihrer Probleme und zentraler Aspekte frühchristlicher Theologie, ohne den Anspruch eines methodischen Gesamtentwurfes oder einer möglichst detaillierten Geschichte frühchristlicher Literatur und Theologie. Doch werfe man dem Buch das skizzenhaft Andeutende und bisweilen auch in Schemata stark Vereinfachende nicht vor, sondern achte seine Leistung hoch: Ehrmans „Introduction“ eröffnet einen leichten ersten Zugang zum frühesten Christentum und seiner Literatur, ohne zu verflachen, ohne zu entmutigen und vor allem – ohne zu langweilen.

Bonn

Hermut Lühr

*Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, hg. v. Serena Ensoli und Eugenio La Rocca, Rom („L'Erma“ di Bretschneider) 2000, 20+712 S., ISBN 88-8265-126-6, EUR 60,-.

Nachdem in Rom die Heiligen Pforten geschlossen und der Lärm des Jubeljahres verklungen war, öffnete im Frühjahr 2001 eine Ausstellung ihre Pforten, die eine Pilgerfahrt nach Rom für jeden an der Spätantike Interessierten lohnte: *Aurea Roma*.

ZAC, vol. 6, pp. 133-135  
© Walter de Gruyter 2002

*Von der paganen zur christlichen Stadt.* Der (schon dem Wortsinne nach) gewichtige Katalog erfüllt weit mehr als nur die Aufgabe, für den Ausstellungsbesucher die Exponate zu erläutern. Zu mehr als der Hälfte seines Umfangs besteht er aus einer Aufsatzsammlung zu verschiedenen Fragen der Spätantike mit besonderem Blick auf die Stadt Rom; darunter findet sich eine Reihe von eigenständigen Forschungsbeiträgen, die es verdienen, hier kurz und in Auswahl vorgestellt zu werden.

Zu den spektakulärsten Exponaten der Ausstellung gehörte die prachtvolle Marmordekoration in *opus sectile* einer großen Aula an der Porta Marina in Ostia. Weder ist dieses Glanzlicht spätantiker Kunst neu (es wurde 1959 entdeckt) noch war es der wissenschaftlichen Diskussion bisher entzogen, doch war es nicht in räumlicher Rekonstruktion öffentlich zugänglich; es wird in Zukunft in dem neu gestalteten Museum von Ostia zu sehen sein. In dem Beitrag von Federico Guidobaldi ist es nun auch fotografisch gut dokumentiert (S. 251-262, s. auch S. 531-533). Ob diese Aula christlichen Charakter hatte oder nicht, wurde in der Forschung kontrovers diskutiert; Guidobaldi äußert sich sehr zurückhaltend zu dieser Diskussion – einziges mögliches Indiz ist ein nimbiertes junger Mann mit Rednergestus, der früher gelegentlich als Christus gedeutet wurde. Konkrete Anhaltspunkte für diese Deutung gibt es jedoch m.E. nicht. Trotz (oder wegen?) dieser Schwierigkeit wurde dieses Bild als Plakatmotiv für die Ausstellung verwendet (auch auf der Umschlagrückseite des Katalogs). In jedem Fall sollte man sich bei der Frage nach der Zweckbestimmung der Aula nicht primär von religiösen Motiven leiten lassen, sonst verstellt man sich den Blick auf die naheliegendste und einfachste Lösung. Es ist Guidobaldi zuzustimmen, der (gegen die ältere Forschung) in der Aula den repräsentativen und prächtig ausgestatteten Empfangsraum einer *domus* erblickt, wie es sie im spätantiken Rom häufig gab.

Überhaupt haben jüngere Grabungen in und um Rom dazu beigetragen, diesen für die Spätantike typischen Architekturtyp besser kennenzulernen – und damit natürlich auch die Voraussetzungen für die Entstehung der *domus ecclesiae*. Neben dem nützlichen Überblick von Federico Guidobaldi (S. 134-136) ist besonders auf neue Erkenntnisse über den *Caelius* hinzuweisen. Es ist bei Grabungen in den neunziger Jahren gelungen, mit hoher Wahrscheinlichkeit die *domus* der Symmachi zu identifizieren – und damit die Wohnung des Quintus Aurelius Symmachus, des großen Verteidigers der klassischen römischen Religion (Andrea Carignani, S. 149-151); archäologisch noch interessanter ist die direkt daneben gelegene *domus* des Gaudentius (Giandomenico Spinola, S. 152-155).

Weniger aufgrund neuer archäologischer Erkenntnisse, sondern mehr wegen der gelungenen Zusammenschau der spärlichen vorhandenen Daten ist der Überblick über die Isis- und Serapisheiligtümer von Serena Ensoli sehr zu empfehlen (S. 267-287). Darin argumentiert die Verfasserin überzeugend, daß das große *Iseum et Serapeum* im Marsfeld wohl noch einige Zeit nach der allgemeinen Schließung der Tempel Bestand hatte; das war möglich, weil es nicht nur sakrale, sondern aufgrund der Verbindung zur *annona* auch eine wichtige sozial-ökonomische Bedeutung hatte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dort noch das ganze fünfte Jahrhundert hindurch Getreide und andere Lebensmittel ausgegeben wurden. Tatsächlich dauerte es bis ins hohe Mittelalter, bis der Platz christlich „angeeignet“ wurde; heute erinnern nur noch zwei Kirchennamen an die historischen Hintergründe: Bei S. Maria sopra Minerva liegt wohl eine Verwechslung mit der weiblichen Gottheit Isis vor, während S. Stefano del Cacco – ein deutsch wie italienisch gleichermaßen merkwürdig klingender Name – von „macaco“ („Manschkus“) abgeleitet wird, womit volkstümlich eine dort befindliche ägyptisierende Kultstatue bezeichnet wurde.

Den aktuellen Forschungsstand über das Heiligtum des *Iuppiter Dolichenus* am Aventin und das sogenannte syrische Heiligtum am Gianicolo findet man in den Beiträgen von Paola Chini (S. 288-294) und Leila Nista (S. 298-300). Ohne konkreten archäologischen Anhalt, doch reich an reizvollen Indizien in den Quellen ist die Diskus-

sion über das Heiligtum der Magna Mater am Vatikan (Paolo Liverani, S. 295-297). Wie sich nun ganz materiell-konkret der Umformungsprozeß dieser multikulturellen Welt der späten Kaiserzeit in das christliche Rom des Frühmittelalters vollzog, untersucht Patrizio Pensabene in seinem Beitrag über die Wiederverwendung von Baumaterial und Materiallager in Rom und Ostia (S. 341-350).

Der knappe Überblick über die griechischen Klöster im Rom des frühen Mittelalters (Marina Falla Castelfranchi, S. 221-226) lädt sehr dazu ein, das Bild um weitere Mosaiksteinchen zu ergänzen. In jedem Falle handelt es sich um eine mühselige Spurensuche, denn archäologisch hat sich von den meist recht bescheidenen Kirchbauten nicht allzu viel erhalten; gleichwohl war der Einfluß des östlichen Mönchtums über etwa drei Jahrhunderte in Rom sehr spürbar. Auf jeden Fall hätte das Kirchlein Santa Passera an der Via Magliana erwähnt werden sollen; schon der Name weist auf die griechischen Ursprünge, denn eine Heilige dieses Namens hat es nie gegeben: die Bezeichnung ist verballhornt aus Sant'Abba Ciro (mit der Zwischenstufe Santa Pacera). Die Reliquien des Abtes Kyros aus Menouthis in Ägypten erfreuten sich im Frühmittelalter in Rom großer Verehrung. Die Kirche ist auch kunsthistorisch aufgrund ihres Freskenschmuckes von Interesse.

Zurück in die Spätantike führt der Beitrag von Eugenio La Rocca über die christlichen Umgangsbasiliken (S. 204-220). Die Frage nach Form und Funktion dieser Gruppe von Bauten, die im Rom des vierten Jahrhunderts in mehreren monumentalen Beispielen vertreten waren, um danach bald wieder zu verschwinden, ist in jüngerer Zeit intensiv diskutiert worden. La Rocca bereichert diese Diskussion um den Hinweis auf den Heroenkult (speziell des Herakles): Das gelegentlich anzutreffende Nebeneinander von Zirkus und kreisförmigem Grab/Heroon bietet eine wesentliche Vorlage für die Umgangsbasiliken mit angeschlossenem Mausoleum (Rundbau). Dieser Hinweis ist sicherlich willkommen, doch als isolierte Erklärung nicht ausreichend. Trotz mancher Verbindungslinien in den Quellen zwischen athletischem Wettkampf und Martyrium, zwischen Sieg im Zirkus und Sieg im Tod des Christen, ist damit zum Verständnis der christlichen Umgangsbasiliken, die primär als Grablegen genutzt wurden, nur eine mögliche Assoziation und Deutungsvariante gegeben, nicht eine eindeutige Linie zur Herleitung der Bauform.

Es ließe sich noch manche schöne Blume auf der bunten Wiese dieses reichen Kataloges pflücken (etwa die hübsche Miniatur „Wann wuchsen den Engeln Flügel?“ von Federica Pirani, S. 389-394, oder die Skizze „Nacktheit im Christentum“ von Thomas Mathews, S. 396-398), doch dürfte schon durch die wenigen ausgewählten Beispiele deutlich geworden sein, daß hier ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Spätantike vorliegt, dessen Bedeutung weit über die Ausstellung hinausgeht und der in der Zukunft nur zum eigenen Schaden übergangen werden kann.

Rom

Martin Wallraff

*F.A.J. de Haas, John Philoponos' New Definition of Prime Matter: Aspects of its background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition, Philosophia Antiqua 69, Leiden (Brill) 1997, XXIII + 339 S., ISBN 90-04-10446-1, EUR 109,- / USD 104,-.*

Johannes Philoponos versuchte am Ausgang der Spätantike pagan philosophisches Denken für die Diskussion auch theologischer Fragen fruchtbar zu machen. Mit philosophischen Argumenten trat er für das christliche Weltbild ein und fand dabei zu durchaus originellen Lösungen, ohne dabei freilich immer – z.B. in der Trinitätsfrage – auf Gegenliebe zu stoßen. Einen besonders grundlegenden Beitrag leistete er in einem Hauptstreitpunkt zwischen Heiden und Christen, der Frage nach der Ewigkeit der Welt. Betonten pagane Philosophen die ewige Existenz der Welt, wurde dies von Christen natürlich

ZAC, vol. 6, pp. 135-137  
© Walter de Gruyter 2002

bestritten. Auch Philoponos trat für die Schaffung der Welt aus dem Nichts ein und fand als platonischer Christ hierfür eine interessante und eigenständige Begründung.

Von besonderer Bedeutung in dieser Auseinandersetzung ist eine Schrift des Proklos, in der er 18 Argumente gegen die christliche These einer *creatio ex nihilo* vortrug. Auf dieses polemische Werk reagierte nun Philoponos um 529 n.Chr. mit einer Gegenschrift *De aeternitate mundi contra Proclum*. In diesem umfangreichen Werk wird jedes Argument des Proklos geprüft und widerlegt.

Besonders wichtig ist Philoponos' Auseinandersetzung mit Argument XI in Proklos' Werk, in der er philosophisch die christliche Lehre zu begründen sucht, wonach Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen habe. Von zentraler Bedeutung für seine Argumentation ist seine Auffassung von Aristoteles' ‚erster Materie‘. Seit Aristoteles die ‚erste Materie‘ als jene Grundlage postulierte, in der sich alle Veränderung abspielt und die deshalb über keine Eigenschaft verfügt (met. VI 10, 1036 a 8f.), war in der Antike und ist noch heute in der Forschung umstritten, was darunter genau zu verstehen ist. Infolge der Harmonisierungsbemühungen zwischen Aristoteles und Platon wurde sie z.B. trotz Unterschieden oft mit dem ‚Hort des Werdens‘ (tim. 49a) des platonischen ‚Timaios‘ in Verbindung gebracht. Philoponos bietet eine neue Deutung, indem er in ihr ein Substrat von ‚dreidimensionaler körperlicher Ausdehnung‘ sehen will. Diese Annahme ermöglicht es, eine materielle Einheit des Universums in allen Bereichen anzunehmen, was wiederum seine Argumentation für eine *creatio ex nihilo* erleichtert. In der Forschung gilt deshalb manchen das Jahr 529 n.Chr. als eine Art Wendepunkt im Denken des Philoponos, der in der Tat in früheren Schriften eine durchaus traditionelle Auffassung von der ‚ersten Materie‘ vertreten hatte. Entsprechend ihrer Bedeutung und der Diskussionen, die sie sogleich auslöste, hat Philoponos' These auch moderne Interpreten immer wieder beschäftigt.

In seinem Buch stellt sich de Haas die Aufgabe, Philoponos' Argumentation zu erläutern, vor allem aber, den theoretischen Hintergrund seiner These zu erhellen. Ohne die Bedeutung der Schrift gegen Proklos bestreiten zu wollen, vertritt de Haas in seinem Buch die These, daß Philoponos seine neue Auffassung nicht in einem Wurf, sondern allmählich und in nachvollziehbaren Schritten in Auseinandersetzung mit der pagan philosophischen Tradition entwickelt hat (S. 292). Die Anti-Proklos-Schrift bleibt dabei ein wichtiger Schritt in Philoponos' Entwicklung. De Haas erwägt zudem, daß es Philoponos zunächst keineswegs um eine Konvergenz mit dem Christentum gegangen sein muß, sondern um ein philosophisches Problem. Die Relevanz und Brisanz des neuen Konzeptes für die Diskussion über die Weltentstehungsfrage mag ihm durchaus erst später deutlich geworden sein.

In der Einleitung seines Buches bietet de Haas eine gute Orientierungshilfe über die wissenschaftliche Diskussion (S. xi-xxiii). Zu Recht weist er darauf hin, daß es Philoponos gelingt, wichtigen Argumenten für die Ewigkeit der Welt den Boden zu entziehen und damit die Grundlage für eine ‚Metaphysics of creation‘ zu schaffen (S. xxiii).

In eindrücklicher, materialreicher und klug abwägender Argumentation zeigt er, daß Philoponos' These von der Dreidimensionalität der ersten Materie ihre Wurzeln in der Tradition des Neuplatonismus und deren Aristotelesinterpretation hat und in innerphilosophischer Diskussion entwickelt worden ist (S. 280). De Haas entwickelt seine These in klar gegliederter Argumentation in sechs Kapiteln. Zunächst werden eindrücklich die Argumente des Proklos gegen die Annahme einer Entstehung der Materie in seinem Timaioskommentar (eher gegen Atticus und Plutarch gerichtet), dann in seiner Schrift ‚Achtzehn Argumente für die Ewigkeit der Welt‘ (gegen die Christen gerichtet) und Philoponos' Reaktion gegen diese Argumente in Procl. XI analysiert (S. 1-45). Von besonderem Interesse ist sodann de Haas' gelungener Versuch, im zweiten Kapitel eine Geschichte der Auffassungen von ‚Dreidimensionalität‘ in der Antike und Aristoteles über die Stoiker und Plotin bis zu den späten Neuplatonikern nachzuzeichnen (S. 46-131). Hier wird nicht nur der Hintergrund für

spätere Schlußfolgerungen bereitet, sondern dem Leser kenntnisreiche und scharfsinnig argumentierende Analysen einschlägiger Stellen (z.B. Plat., tim. 48e-53c; Arist., met. VII 3; phy. IV 2) geboten. Mit guten Gründen ist de Haas skeptisch gegenüber der These, daß Philoponos von einer stoischen Auffassung von Körperlichkeit abhängig ist. In drei weiteren Kapiteln (3-5) setzt sich de Haas mit drei Argumenten auseinander (Procl. XI 4-5, 7), die Philoponos gegen seine eigene, neue Auffassung von der ‚ersten Materie‘ vorträgt: a) daß eine Änderung des Volumens bei Vergehen und Entstehen auch ein Vergehen oder Entstehen der Dreidimensionalität bedingt (S. 132-164); b) wenn Dreidimensionalität zur Kategorie der Substanz gehört und Körper zur Kategorie der Substanz gehört, dann kann Dreidimensionalität nicht mit Körper identifiziert werden (XI 5) (S. 165-250); c) wenn das Dreidimensionale die erste Materie ist, liegt eine Form der Form zugrunde, andernfalls kann Dreidimensionalität nicht erste Materie sein (XI 7) (S. 251-279). Alle drei Argumentationen werden von de Haas eindringlich diskutiert.

Im sechsten Kapitel (S. 280-295) zieht de Haas die Schlußfolgerungen aus seinen Beobachtungen. Er unterstreicht die inhaltliche Bedeutung von Philoponos' These und zeigt eine Entwicklung in Philoponos' Denken von einer durchaus traditionellen Auffassung von der ‚ersten Materie‘ (z.B. im Physikkommentar von 517 n.Chr.) hin zu seiner neuen Konzeption auf. Dieses plausible Ergebnis hat Konsequenzen nicht nur für die geistige Biographie des Philoponos. Es stellt sich auch die Frage nach der Haltbarkeit bisheriger chronologischer Einordnung mancher Aussagen. Wenn nämlich eine solche Entwicklung vorliegt und ein Wandel nicht auf ein Datum (529 n.Chr.) fixierbar ist, dann kann manches, was bisher als nachträgliche Ergänzung gilt, durchaus aus einer Zeit vor 529 stammen (S. 293). Damit ergibt sich eine Perspektive für weitere Forschung, die de Haas ankündigt und auf die man gespannt sein darf (S. 293 Anm. 39). Darüber hinaus weist de Haas mit Recht darauf hin, daß neben der Originalität von Philoponos' Auffassung von der ‚ersten Materie‘ auch sein methodisches Vorgehen von Bedeutung und zukunftsweisend ist. Simplicius, der in philosophischer Diskussion ohne christlichen Hintergrund zu durchaus vergleichbaren Ergebnissen kommt, dabei aber bemüht ist, seine Interpretation als eine angemessene Interpretation pythagoreischer, platonischer, aristotelischer Lehre auszugeben, dient ihm hier als willkommener Kontrast. Philoponos nämlich betont durchaus die Neuheit seiner Auffassung von der ‚ersten Materie‘, setzt sich dabei kritisch mit den großen philosophischen Autoritäten auseinander und scheut sich nicht, auf Fehler in deren Argumentation hinzuweisen (S. 131). Diese Emanzipation von der traditionellen Methode, für Eigenes den Schutzmantel der Schulautoritäten zu suchen und eigene Ansichten auf diese zurückzuprojizieren, und das Abweichen von schulüblichen Harmonisierungsversuchen zwischen Platon und Aristoteles stellt nach de Haas den eigentlichen Wendepunkt dar (S. 293f.), den das Datum 529 n.Chr. markiert. Philoponos steht für eine zukunftsweisende Haltung, die mit Traditionen zu brechen und für eigene Ansichten einzutreten bereit ist. Seine Kritik an der paganen Tradition mag mit Justinians dezidiert prochristlicher Haltung und dem Ende der platonischen Philosophietradition in Athen mit Proklos als herausragendem Repräsentanten in Zusammenhang stehen. Für seine Eigenständigkeit mag Philoponos zudem Stütze in seinem christlichen Glauben gefunden haben, der ihn von der Verpflichtung einer Harmonisierung zwischen platonischer und aristotelischer Tradition befreite (S. 294f.).

Das Buch, das mit reicher Bibliographie und Indices abgeschlossen wird, bietet also neben wertvollen Diskussionen von Philoponos' These und deren Hintergrund Perspektiven für und Anregung zu weiterer Forschung. De Haas hat einen wichtigen Aspekt von Philoponos' christlich-paganem Philosophieren erhellend diskutiert und dadurch einmal mehr die Bedeutung dieses spätantiken Philosophen auch für die weitere Entwicklung der Philosophie unterstrichen.

Würzburg

Michael Erler

*Daniel Haag-Wackernagel, Die Taube. Vom heiligen Vogel der Liebesgöttin zur Strassentaube*, Basel (Schwabe & Co. AG) 1998, 245 S., ISBN 3-7965-1016-7, sFr 85,-.

Die Natur des World Wide Web der Antike und des Mittelalters war vielfältiger als das Wesen seines zeitgenössischen Nachfolgers ist. Es bestand nicht nur aus Servern und der zu übermittelnden Information, die zu den vernetzten Knotenpunkten unterwegs ist, aus Sendern und Empfängern. Die Server und Träger der Information des alten Kommunikationsnetzes hatten selbst ihren Wert, waren einträgliche Wirtschaftsgüter, deren Exkremente zudem noch ökologischen Dünger darstellten. Mehr noch, die Boten waren Sinnbilder für die harmonische und kriegerische Kommunikation unter den Menschen und, diese übersteigend, Symbole und Wahrzeichen für die Verbindung zwischen Erde und Himmel, zwischen Vergangenheit und Zukunft. Der Vf. spannt die Kulturgeschichte der Taube breit vor den Leser(inne)n aus. Der besondere Reiz dieses entfalteten bunten Fächers besteht in der beruflichen Kompetenz des Biomediziners aus Basel, der immer wieder in die kulturhistorischen Detaildarlegungen in Wort und Bild bio- und medizinhistorische Erläuterungen einfließen läßt. Mit dem biologischen Schwerpunkt setzt der umfangreich bebilderte Band denn auch ein: „Es begann mit der Felsentaube“ (S. 10-23), ein Kapitel, in welchem der Weg von den Vorfahren, den Columbiden, bis zur Haustaube nachgezeichnet wird. Mit dem zweiten Kapitel setzt der längste und eigentliche Teil des kulturhistorischen Überblicks ein, „Der Weg der Taube durch Völker und Zeiten“ (S. 24-201), bevor ein Abschlußkapitel „Die Strassentaube“ behandelt (S. 202-223); es folgt ein Anhang, in welchem ausführlich Literatur und u.a. ein „Taubenverzeichnis“ (S. 234f.) angeführt werden.

Offenkundig entdeckt der Mensch die Taube zunächst als Nahrungsmittel, doch schon mit der Einführung des Getreideanbaus im achten Jahrtausend vor unserer Zeit entwickelt sich die ökologische Grundlage für eine Taubenhaltung. Taubenopfer sind belegt für die Sumerer, und in akkadischen Bußpsalmen ist erstmals von Taubenschlägen die Rede, also ein Beleg gegeben für Taubenzucht. Schon die Sintfluttafel des Gilgamesch-Epos verzeichnet, daß Utnapischtim eine Taube freiließ, um zu prüfen, ob die Flut zurückgegangen war. Die Taube als Botenvogel war entdeckt, deren Rolle bis zur Erfindung des Schießpulvers als Networker stets zunahm: „Unter den europäischen Völkern machten die Türken von der orientalischen Einrichtung der Taubenpost am meisten Gebrauch. Sultan Soliman ließ zwischen Konstantinopel und der 1541 von ihm eroberten Donaustadt Ofen (Budapest) eine Taubenpost einrichten. Den 1080 km langen Weg haben diese türkischen Brieftauben innerhalb von 24 Stunden zurückgelegt. Die Distanz von Konstantinopel nach Alexandrien (ca. 1100 km) bewältigten sie ebenfalls innerhalb eines Tages, wobei ihr Weg rund 500 km über das offene Mittelmeer führte ... [Erst n]achdem räuberische Kurden die Tauben öfters heruntergeschossen hatten, soll diese Einrichtung ... aufgegeben worden sein“ (S. 145), gleichwohl hatte sich die Einrichtung „noch lange erhalten“ (ebd.).

Welche Rolle spielte die Taube im frühen Christentum und in der Spätantike? In einem kürzeren Abschnitt geht der Vf. darauf ein, wie die Taube „Mit Rom zur Eroberung der Welt“ ansetzte (S. 74-87), ein ausführlicher Teil behandelt „Die Taube im Christentum“ (S. 88-131), bevor „Al Hamam – die Taube im arabischen Raum“ (S. 132-147), „Die Taube in Indien“ (S. 148-153), „Die Taube in China“ (S. 154f.) und dann in historischen Überblicken die Taube „Vom Mittelalter zur Neuzeit“ (S. 156-185) und „Die Taube in der Neuzeit“ (S. 186-193) die Ausführungen ergänzen; eine „Kulturethologie der Heiligwerdung“ (S. 194-201) beschließt den kulturhistorischen Teil. Wer eine derart geographische wie historische Spanne behandelt, kann kein Experte in allen Gebieten sein. Der Vf. folgt daher zumeist einschlägigen Standardwerken und einigen ausgewählten neueren Spezialstudien, was, wie im Abschnitt zur Taube im Christentum, besonders problematisch ist, da der „jüngste“ Überblick von Friedrich

Sühling mit seinem Werk „Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum“ (RQ.S 24, Freiburg i. Br. 1930) stammt und die christliche Archäologie seit Jahrzehnten ein Dornröschendasein in der Kirchengeschichte führt. Es ist folglich keine Nachlässigkeit des Vf.s (auch wenn er Sühlings Ergänzung hätte berücksichtigen können: F. Sühling, Taube und Orante. Ein Beitrag zum Orantenproblem, RQ 39, 1931, 333-354), sondern ein Desiderat der Forschung, daß die Verbindung von Kunst-, Kirchen- und Theologiegeschichte und anderen Disziplinen gestärkt wird. Den Beitrag, den der Vf. zu diesem Konglomerat der Wissensgebiete leistet, besteht im kulturhistorisch interdisziplinären Zugang und in seinen eingestreuten biologischen Anmerkungen. Zu Mk 1,10 etwa („... sah er die Himmel sich öffnen und den Geist wie eine Taube auf ihn herabschweben“) heißt es: „[Dieser Text beruht] auf einer Naturbeobachtung ... Tauben zeigen einen beeindruckenden Rüttelflug, wenn sie präzise auf einem Punkt landen wollen“ (S. 89). Andererseits kommt hier und öfters in der christlichen Ikonographie (insbesondere in Ausgestaltung christlicher Legenden) die Taube „wie bei den alten Liebesgöttinnen ... [als] Botentier und Übermittlerin des Willens der Gottheit“ (S. 100) vor. Warum der Heilige Geist „im Vergleich zu Gottvater, Christus und Gottesmutter Maria von den Gläubigen eher schlecht akzeptiert“ wurde, führt Vf. vorsichtig darauf zurück, „dass der Mensch wahrscheinlich über ererbte Vorstellungen eines dominanten Wesens verfügt, das er als höhere Macht akzeptieren und anbeten kann. Mit der sanften und unschuldigen Taube, als dem Symbol eines unklaren und diffusen Geistwesens, kann der Gläubige anscheinend nicht viel anfangen“ (S. 100). Dabei ist die etwa schon bei Petronius, aber auch bei Augustinus und vielen anderen christlichen Theologen begebene Beurteilung der Taube als „friedliebendes und sanftmütiges Tier ... falsch und beruht eher auf romantischen Vorstellungen als auf naturwissenschaftlichen Beobachtungen. Tauben sind im Gegenteil äusserst kämpferisch“ (S. 118). Über die jüdische und christliche Meinung, Tauben hätten keine Galle, dem Sinnbild für Sünde und Böses, spottete bereits Galenus (S. 119).

Der höchst empfehlenswerte Band ist mit seinem reichen Bildmaterial ansprechend und sorgfältig gestaltet, lediglich hier und da gibt es Kleineres zu korrigieren (S. 99: Ephraem statt Emphraem; S. 107: Origenes statt des unausrottbaren Origenes; 108: Valentinianer statt Valentianer; S. 117: De Baptismo statt De Babtismo).

Birmingham

Markus Vinzent

Carola Jäggi, *San Salvatore in Spoleto. Studien zur spätantiken und frühmittelalterlichen Architektur Italiens*. Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend. Reihe B: Studien und Perspektiven, Band 4, Wiesbaden (Reichert Verlag) 1998, 332 S., 125 Tafeln mit 183 Schwarzweiß-Abbildungen, 2 Faltafeln, ISBN 3-89500-078-7, EUR 62,-.

Im Zentrum der vorliegenden Untersuchung steht ein Bauwerk, das nicht mehr der christlichen Spätantike, aber auch noch nicht dem eigentlichen Mittelalter in Italien angehört, sondern Zeugnis einer Zwischenzeit ohne ein spezielles eigenes Profil ist und deshalb die kunsthistorische Einordnung ungeheuer erschwert. Denkmäler solcher Übergangszeiten führten bisher eher ein Schattendasein in der Forschung, fühlten sich doch die einen nicht mehr, die anderen noch nicht zuständig für ein solches Sujet. Es war deshalb ein mutiges Unterfangen von Carola Jäggi, sich in ihrer Dissertation, die sie in Basel unter der Betreuung von Beat Brenk und Peter Cornelius Claussen im Jahre 1995 an der Philosophisch-Historischen Fakultät abschloß, einem dieser schwer einzuordnenden Denkmäler zuzuwenden.

Die Saluator-Kirche in Spoleto in Umbrien ist ein Bauwerk, das aufgrund seiner Außergewöhnlichkeit in Architektur und Bauplastik in der bisherigen Forschung ein

ZAC, vol. 6, pp. 139-146  
© Walter de Gruyter 2002

breites Spektrum an Datierungsvorschlägen zwischen dem vierten Jahrhundert und dem zwölften Jahrhundert erfahren hat. Eng zusammen mit der Spoletiner Kirche ist der sogenannte Tempietto sul Clitunno zwischen Spoleto und Trevi zu sehen, dessen Bauplastik in vielen Einzelheiten mit San Salvatore übereinstimmt und der deshalb auch völlig zu Recht einen breiten Raum in der vorliegenden Arbeit einnimmt. Beide Bauten zusammen waren bereits in einem bemerkenswerten grundlegenden Aufsatz von F.W. Deichmann aus dem Jahre 1943<sup>1</sup> an das Ende der „dunklen Jahrhunderte“ des 7./8. Jahrhunderts in Italien eingeordnet worden, die er als einen durch die Germanen herbeigeführten Emanzipationsprozeß von der Antike versteht. Als Bauherren beider Bauten hat Deichmann, der vorwiegend die Architektur untersucht hat, die langobardischen Herzöge von Spoleto angenommen.

An dieser Stelle hat offensichtlich das Interesse der Verfasserin eingesetzt, wie dem *Vorwort* (I, S. IX-XI) zu entnehmen ist. Seit dem letzten Viertel des sechsten Jahrhunderts dehnten die Langobarden ihre Herrschaft zunächst über Oberitalien, recht bald auch über große Teile Mittel- und Unteritaliens aus; 584 wurde in Mailand der erste Langobardenkönig gekrönt; in vielen alten römischen Städten, so auch in Spoleto, übernahmen langobardische Duces die Herrschaft. „Wie ... bauen Herrscher, die eine Generation zuvor noch in Holzhäusern und Zelten lebten, wie dies für die Langobarden in Pannonien bezeugt ist? Welche waren die bevorzugten Bauaufgaben, welche die Vorbilder, an denen man sich orientierte?“ (S. IX). Eine wahrhaft faszinierende Fragestellung, die sich aus dem Aufeinanderstoßen eines gerade erst seßhaft werdenden Germanenvolkes mit dem Erbe des antiken und spätantik-christlichen Italien zwangsweise ergeben muß. Dieses kulturgeschichtlich äußerst interessante Phänomen bedeutet, auf die Baukunst eingeschränkt: rezipiert man das Vorgefundene und Überkommene, modifiziert man es, oder ist man in der Auseinandersetzung bereits zu eigenen neuen schöpferischen Leistungen fähig? Dieses anspruchsvolle hochgesteckte Ziel war aber im Rahmen einer Dissertation nicht einzuhalten, denn über der Beschäftigung mit dem Thema ist der Verfasserin klar geworden, daß die Basis der bisher erforschten Bauten, für die man langobardische Herrscher als Auftraggeber wahrscheinlich machen kann, zu schmal ist, um weitreichende Folgerungen und Schlüsse ziehen zu können. Und so ist aus der übergeordneten Frage die Beschäftigung mit einem einzigen Denkmal geworden, für das zunächst einmal die langobardische Entstehungszeit eindeutig und überzeugend festgemacht wird, denn in der nach Deichmann im Jahre 1951 entstandenen Monographie von M. Salmi über San Salvatore<sup>2</sup> war wiederum eine Datierung in die Zeit um 400 vorgenommen worden. Von daher wird verständlich, daß hier eine Baumonographie entstanden ist, die methodisch alle Gesichtspunkte der Datierung der Spoletiner Kirche unterordnet: aufgrund der Bauanalyse kommt C. Jäggi auf einen Datierungsspielraum zwischen dem späten sechsten Jahrhundert und dem frühen achten Jahrhundert; aufgrund der politischen und religiösen Entwicklung der Stadt Spoleto unter den langobardischen Herzögen engt sie den Zeitraum der Entstehung auf das siebte Jahrhundert ein.

In der *Einleitung* (II, S. 1-3) legt die Verfasserin das spezielle Problem des Spoletiner Baues vor. Er läßt sich als ganzer in keine bestimmte Typologie der westlichen oder östlichen Baukunst einordnen; nur in Einzelementen, und zwar sowohl was architektonische als auch was ornamentale Formen angeht, gibt es Parallelen, die aber in die unterschiedlichsten Richtungen weisen. Aus diesem Grund werden auch die Irritationen und damit die divergierenden Datierungsansätze in der bisherigen Forschung verständlich. Nur eine gründliche Bauanalyse und eine minutiöse Untersuchung jedes einzelnen

---

<sup>1</sup> F.W. Deichmann, Die Entstehungszeit von Salvatorkirche und Clitunnustempel bei Spoleto, RM 58, 1943, 106-148.

<sup>2</sup> M. Salmi, La basilica di S. Salvatore di Spoleto, Florenz 1951.

Stückes der Bauplastik, die aufgrund ihrer besonders hohen Qualität eigentlich der frühen oder mittleren Kaiserzeit zuzuordnen ist, andererseits durch eindeutig christliche Motive nicht vor dem vierten Jahrhundert anzusetzen ist, können zuverlässige Datierungskriterien liefern – das gleiche gilt für den Clitunno-Tempietto. Diese Arbeitsweise birgt die Gefahr in sich, über der Fülle von Details den Blick aufs Ganze zu verlieren. Die Verfasserin ist sich dieser methodischen Schwäche durchaus bewußt und versucht durch häufig wiederkehrende Zwischenbilanzen und Zusammenfassungen immer wieder den roten Faden aufzunehmen und den Leser bei der Stange zu halten mit dem Ziel, in den beiden letzten Kapiteln die von ihr untersuchten Bauten in die Sakralarchitektur Spoletos und die frühmittelalterliche Architektur Italiens einzuordnen.

Nach der *Beschreibung des heutigen Zustands* (III, S. 4-7) folgt als erstes längeres Kapitel die *Baugeschichte* (IV, S. 8-51), die in der Rekonstruktion des Originalbaues kulminiert. Die Kirche liegt im Nordosten außerhalb der Stadt Spoleto am Abhang des Monte Ciciano. Auf den ersten Blick fallen die ungewöhnlich schmalen und hohen Proportionen des Baues und der außergewöhnlich reiche Schmuck der Westfassade auf (Abb. 1-3). Die Dreischiffigkeit der Kirche ist von außen auszumachen durch die drei Eingangsportale, von denen die beiden kleineren Seitenportale heute zugemauert sind, sowie durch die überhöhte Wandzone über dem Mittelportal, die durch drei Fenster durchbrochen ist: ein Rundbogenfenster in der Mitte, zwei Rechteckfenster, von Dreiecksgiebeln gekrönt, an den beiden Seiten. Zwischen Portal- und Fensterzone springt ein Horizontalgesims vor, auf dem vier Pilasterbasen erhalten sind, die auf eine weitere Gliederung des Obergeschosses schließen lassen. Das Innere der Kirche wirkt trotz der drei Fassadenfenster im Langhaus dunkel, im heutigen Zustand noch verstärkt durch die teilweise Vermauerung der Arkaden zu den Seitenschiffen. Alles Licht konzentriert sich auf die Vierung mit dem überhöhten zentralen Kuppelraum mit je zwei Fenstern in der Nord- und Südwand und zwei flankierenden Annexräumen in der Verlängerung der beiden Seitenschiffe, die ihrerseits an ihrer Nord- bzw. Südwand durch je zwei Doppelfenster und die offene Säulenstellung zur Vierung hin weiteres Licht in den Raum bringen. Die Kuppel selbst wird durch vier in den Ecken eingestellte Säulen getragen. Die Apsis hat kein Fenster, nur die beiden Apsisnebenräume sind nochmals durch je ein Fenster in den Außenmauern erleuchtet. Während Vierungsteil und dreigliedriger Ostabschluß noch weitgehend den Originalzustand der Kirche wiedergeben, hat das Langhaus in späteren Umbauphasen sein ursprüngliches Aussehen verändert und läßt mit Hilfe der verbauten Säulen die einstige dorische Ordnung mit Horizontalgebälk nur noch erahnen. Grundriß und Rekonstruktion des Langhauses (Abb. 63 und 64) lassen aber den Leser mühelos den Originalzustand der Kirche nachvollziehen: Es handelt sich um eine „dreischiffige Architravbasilika mit Pseudoquerhaus, ausgeschiedener, überkuppelter ‚Vierung‘ und dreiteiligem Ostabschluss“ (S. 42). Auch dem mit Architektur weniger vertrauten Leser wird sofort auffallen, daß hier ein Bau vorliegt, der eine Kombination darstellt zwischen einem in westlicher Tradition stehenden basilikalen Langhaus mit einem der östlichen Baukunst verpflichteten anschließenden Kuppelraum und dreigeteilter abschließender Ostpartie. Daß dem Leser hier die Maßangaben der Kirche vorenthalten werden, kann wohl nur auf einem Versehen beruhen! Immer wieder ist man gezwungen, sich mühsam – und ungenau – aus der Grundriß-Zeichnung die Abmessungen selbst zu entnehmen. Dagegen sind die eigenen Beobachtungen, die C. Jäggi mit Hilfe von alten Plänen und Restaurierungsberichten am Bau selbst angestellt hat, äußerst wertvoll (S. 29-41). Er ist in Schalenbauweise errichtet, d.h. besteht aus zwei unabhängig voneinander hochgezogenen Mauern, in die eine Schutt- und Mörtelablage lose eingefüllt worden ist. Die Mauern selbst sind in der Regel als *opus listatum* erstellt worden: in einem Wechsel zwischen Tuffstein und Ziegel. Die Baubefunde der Süd- und der Westfassade sind in den beiden Faltafeln festgehalten und dokumentieren die baulichen Veränderungen, die die Kirche im Laufe der Zeiten erfahren hat.

Wichtigstes Kapitel und an Umfang alle anderen bei weitem übertreffend ist die *Datierung und kunsthistorische Einordnung* (V, S. 52-194). Hier wird im ersten Unterpunkt A (*Forschungslage*, S. 51-60) die Forschungsgeschichte des Denkmals nachgeholt<sup>3</sup>. Im folgenden Unterpunkt B (*Bauimmanente Anhaltspunkte*, S. 61-149) liegt die mühevoll akribische Hauptarbeit der Verfasserin, die Stück für Stück und Form für Form der Architektur und der Bauskulptur durchgeht, ebenso weiterhin alle übrigen Ausstattungsstücke der Kirche, um eine typologische und topographische Einordnung zu erreichen, die die jeweilige Datierung ins siebte oder achte Jahrhundert wahrscheinlich macht. Dieser Teil der Arbeit fordert, vor allem vom nichtspezialisierten Leser, ein Höchstmaß an Bereitwilligkeit und Konzentration und bedarf neben der genauen Lektüre des Textes eines gründlichen Studiums der Abbildungen und Bauzeichnungen. Der Gedanke des Lesers an ein *quod erat demonstrandum* läßt sich dabei häufig nicht vermeiden. Bleiben die Datierungskriterien in den einzelnen Architekturformen letztlich nicht zwingend, so scheint mir das nicht für die Bauskulptur zu gelten. Ihre außergewöhnlich hohe Qualität galt immer als ein besonderes Kennzeichen dieser Kirche und war vor allem der Grund dafür, daß man annahm, sie sei um 400 in den Resten eines antiken Tempels erbaut worden (so bereits de Rossi im Jahre 1871). Die Verfasserin kann nun überzeugend nachweisen, daß der Hauptteil des Dekors auf die Erbauungszeit der Kirche zurückgeht, obwohl ein Großteil aus „Altmaterial“ (S. 112) besteht. Das heißt: Der Umgang mit Spolien, die der frühen und mittleren Kaiserzeit angehören, ist das Charakteristikum dieses Baues und die eigentliche „innovative Leistung der Bauherren von San Salvatore bzw. deren Architekten“ (S. 85). Man hat nur einen geringen Teil der Spolien unbearbeitet übernommen, den weitaus größeren Teil hat man umgearbeitet und daneben noch völlig neugearbeitete Stücke gesetzt. Für das unter byzantinischem Einfluß stehende Italien gilt sonst eher ein Nebeneinander von antiken Spolien mit *ex novo* hergestellten oder aus Konstantinopel importierten Werkstücken. Was den Außendekor der Kirche angeht, kommt C. Jäggi zu dem Ergebnis, „dass mit Ausnahme der oberen Abschlussgesimse der Seitenportale die Gesamtheit der plastischen Fassadenelemente – soweit überprüfbar – im Zusammenhang mit dem Kirchenbau hergestellt worden zu sein scheint, was nicht ausschließt, dass als Basismaterial größtenteils antike, ihrer Originalgestalt freilich beraubte Werkstücke Verwendung fanden“ (S. 99). Für den Innenraum kann sie nachweisen, daß „lediglich die Stützen inklusive ihrer Kapitelle und Basen Spolien sind bzw. aufgrund eines vorhandenen Einzelstücks komplettiert wurden“ (S. 112). Dabei sind zwei völlig voneinander unterschiedene Gruppen zu konstatieren: die dorische Ordnung des Langhauses<sup>4</sup> und die korinthische und ionisch-komposite des Kuppelraumes, die der römischen Kaiserzeit zuzuordnen ist. Das Besondere an San Salvatore ist aber nun, daß auch bei der Überarbeitung von Spolien und bei der Neuanfertigung einzelner Stücke höchste Qualität erreicht worden ist, und zwar in einer Zeit des frühmittelalterlichen langobardischen Italien, das man üblicherweise mit einer eher bescheidenen Bauplastik, den sehr flach reliefierten abstrakten Ornamenten, etwa auf Türstürzen, Ziborien oder Schrankenplatten, in Verbindung bringt. Jäggi kann nachweisen, daß es offensichtlich daneben auch einen „dezidierten Klassizismus und eine stupende Qualität“ (S. 126) gegeben hat.

<sup>3</sup> Bereits im Eingangsteil des vorhergehenden Kapitels IV (*A Ausgangslage: Die architektonische Entwicklung San Salvatores im Spiegel der Forschung*, S. 8-12) war es unumgänglich, auf Ergebnisse der bisherigen Forschung einzugehen. Die Aufspaltung ein und desselben Sujets an zwei verschiedene Stellen erscheint mir wenig glücklich zu sein.

<sup>4</sup> Es ist sogar die Vermutung ausgesprochen worden, daß ein ganzes Set von identischen Stücken vorhanden gewesen sein könnte, man also für den Bau der Kirche einen kompletten Tempel des dritten oder zweiten Jahrhunderts v. Chr. abgetragen hätte; das ist aber eine durch nichts zu stützende Vermutung (vgl. S. 113 mit Anm. 447 und S. 114).

Einen Hinweis wert scheint mir die freilich nur noch bruchstückhaft erhaltene älteste Wandmalerei der Kirche<sup>5</sup> zu sein, die vor allem im mittleren Apsisrund noch auszumachen ist (S. 134-139). Dort ist ca. 2,75 m über dem heutigen Fußboden eine Nische mit hufeisenförmiger Rundung mit Malereien erhalten, rechts und links von ihr einzelne Freskenfelder, in denen eine *opus sectile*-Wandverkleidung vorgetäuscht wird (Abb. 124). Die Nische selbst, deren Funktion nicht genau zu erklären ist (die Verfasserin neigt dazu, daß in ihr eine Reliquie in einem kostbaren Behälter rekondierte gewesen sein könnte), ist nur 1,45 m hoch und 0,75 m breit (Abb. 125). Auf weißem Hintergrund ist dort ein Gemmenkreuz mit tropfenförmigen Enden zu sehen, von dessen Querarmen Pendilien mit Perlen und einem A und  $\omega$  herabhängen. Die Malereien sind von Deichmann und Salmi ins achte Jahrhundert datiert worden; die Verfasserin verfolgt das Gemmenkreuz mit den tropfenförmigen Enden zeitlich noch weiter zurück bis ins sechste Jahrhundert und weist vor allem auf das Kreuz im Apsismosaik von Sant'Apollinare in Classe in Ravenna hin<sup>6</sup>.

Bleibt als Ergebnis der Einzeluntersuchungen festzuhalten, daß der Kirche von Spoleto der Charakter eines Solitärs anhaftet, „der in seiner Gesamtheit weder mit einem bestimmten Prototyp zusammenzubringen ist noch je in toto rezipiert wurde“ (S. 148), so gibt es doch einen einzigen Bau, der – trotz typologischer Andersartigkeit – mit San Salvatore verglichen werden kann: der *Tempietto sul Clitunno*, der im folgenden ausführlich behandelt wird (*C Zum Vergleich: Der Tempietto sul Clitunno*, S. 149-194)<sup>7</sup>. Es handelt sich dabei um einen in der Tradition kaiserzeitlicher Grabbauten stehenden zweigeschossigen Antentempel, der im quellenreichen Flußgebiet des Clitumnus liegt (Abb. 130 und 131). Seine antikisierende Form und die Tatsache, daß bereits Plinius an diesem Ort einen Tempel für den weissagenden Gott Clitumnus als Pilgerziel erwähnt, haben seinen zeitlichen Haftpunkt in der Antike in der älteren Forschung verständlich gemacht. Die eindeutigen Parallelen zu San Salvatore in seiner Bauplastik, das fast identische Blattkreuz im Rankenornament der Giebeldekoration über dem Eingang, ebenso die erst um 1900 aufgedeckten Fresken haben hier wie dort an eine sekundäre „Christianisierung“ eines ursprünglich paganen Baues in der Spätantike denken lassen. Die Restaurierung der Fresken zwischen 1979 und 1982 hat gezeigt, daß nicht nur die Bauskulptur, sondern auch die Malerei von hervorragender Qualität ist und zum Besten zählt, was die frühmittelalterliche Malerei auf italienischem

<sup>5</sup> Neben den Wandmalereien behandelt die Verfasserin die liturgische Ausstattung der Kirche, Bauterrakotta, Graffiti und Inschriften und den *opus sectile*-Boden in Apsis und Kuppelraum (S. 127-147).

<sup>6</sup> Mir scheint die *crux gemmata* mit den typischen Enden der Kreuzeshasten in der kleinen Mauerkapelle des Katharinenklosters auf dem Sinai aus der justinianischen Entstehungszeit des Klosters die nächste Parallele zu San Salvatore zu sein: die kleine Apsisnische wird dort ganz von dem Kreuz ausgefüllt, allerdings noch von einer Muschel gekrönt; die Wände der schmalen und hohen Kapelle zeigen gemalte Marmorinkrustationen, die gewölbte Tonne imitiert eine Kassettendecke (K.A. Manafis, Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine, Athen 1990, 69; G.Forsyth/K.Weitzmann, The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Church and Fortress of Justinian, Ann Arbor 1972, 17, pl. CXXXIV und CXXXV).

<sup>7</sup> Die Verfasserin kann sich dabei auf eine im Jahre 1975 an der University of Pennsylvania entstandene Dissertation von J.J. Emerick, *The Tempietto del Clitunno near Spoleto* (im Druck erschienen 1998) beziehen sowie auf ihre eigenen Beiträge aus den Jahren 1991 und 1994: C. Jäggi, *Der „Tempietto sul Clitunno“ – ein langobardisches Pilgerziel*, in: Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie (Bonn 1991), JbAC.E 20/2, Münster 1995, 868-872, und C. Jäggi, *Spolie oder Neuanfertigung? Überlegungen zur Bauskulptur des Tempietto sul Clitunno*, in: Akten des Koll. über spätantike und byzantinische Bauskulptur (Mainz 1994), Stuttgart 1998, 105-111.

Boden hervorgebracht hat (S. 153). Die Datierung des Tempelchens in die Zeit um 700 wird heute nicht mehr angezweifelt.

Dieser hochinteressante Bau, von dem bereits Sangallo d.J. Zeichnungen angefertigt hat (Abb. 165 und 166), kann dem Leser an dieser Stelle nur kurz vorgestellt werden. Er ist in den Abhang hineingebaut, aus dem das T-förmige Sockelgeschoß hervorragt, dessen Quadersteine antiken Ursprungs sind, ja zum Teil noch Reste antiker Inschriften tragen (S. 169). Über zwei Treppenaufgänge (Abb. 146 und 147) erfolgt der Zugang zum Hauptgeschoß, zunächst zum Pronaos, von da aus in die eigentliche Cella<sup>8</sup>. Im Giebfeld der Fassade nimmt ein Blattkreuz die Mitte ein, von dem Ranken ausgehen, unmittelbar an San Salvatore erinnernd (Abb. 132 und 133; ähnlich die Ostfassade Abb. 142 und 145). Eine besondere Kostbarkeit des Tempietto ist die Ausgestaltung der Cella: eine reich verzierte Giebelarchitektur umschließt die kleine Apsis, in deren Zentrum sich eine rechteckige Nische befindet, von Säulen flankiert und mit einem Giebel bekrönt – wenig glücklich als „Tabernakel“ bezeichnet (Abb. 149-156). Die aus der Entstehungszeit des Tempietto freigelegten Fresken lassen ein Bildprogramm erkennen, dessen römische Herkunft unschwer zu erkennen ist: rechts und links der kleinen Nische zwei große gerahmte, ikononartige Brustbilder der Apostel Petrus und Paulus (Abb. 160 und 161), darüber in der Apsiskalotte die Halbfigur Christi (Abb. 155), darüber, in der Schildwand der Apsis und in schlechtem Erhaltungszustand, drei Medaillons, in denen über der Spitze der Giebelarchitektur ein Kreuz, rechts und links davon zwei Engel auszumachen sind (Abb. 164). Für die Bauskulptur an der West- und Ostfassade sowie der Apsiswand der Cella gilt die gleiche Beobachtung wie für San Salvatore: Wiederverwendetes und Neugefertigtes begegnen nebeneinander. Antike Spolien waren – auch in den Formen der Kleinarchitektur – sicher nahe bei der Hand, erwähnt doch Plinius zahlreiche *sacella* um den Tempel des Orakelgottes Clitumnus. Die Frage nach der reinen Übernahme von Spolien, ihre Überarbeitung und eine direkte Neuanfertigung von Baudekoration haben nicht ohne Grund in der Forschung zu Verwirrung geführt!

Nach dem Abschluß der Bauanalyse und damit des Hauptteiles der Arbeit wird der Blick über das Denkmal hinaus auf die übrigen kirchlichen Bauten Spoletos aus dem ersten Jahrtausend geworfen (*VI San Salvatore und der Tempietto sul Clitunno im Kontext der Spoletiner Sakraltopographie*, S. 195-243). Vorangestellt ist ein äußerst knapper historischer Überblick (*A 1. Spoleto im 4. und 5. Jahrhundert*, 2. *Goten und Byzantiner*, 3. *Spoleto als langobardisches Dukat*, S. 196-209), den man sich am Anfang des Buches gewünscht hätte. Hier wird nicht nur die politische Entfaltung der Stadt zur höchsten Machtfülle, gleich Benevent, unter dem langobardischen Dukat behandelt, sondern auch das sehr diffizile Problem des Nebeneinanders des alten, von Rom beeinflussten Bischofssitzes mit dem wohl noch über eine längere Zeit arianischen Bekenntnis der langobardischen Duces – leider nur in groben Zügen, aber aus dem Wissen heraus, daß die Beantwortung dieser Fragen für die Einordnung und Funktionsbestimmung der beiden Bauten unumgänglich ist. C. Jäggi kommt dabei zu dem – von ihr voll bewußt als gewagt und hypothetisch bezeichneten – Ergebnis, daß im nördlichen Suburbium von Spoleto ein arianischer Schwerpunkt gelegen habe und die Kirche San Salvatore im siebten Jahrhundert als arianische Kathedrale errichtet worden sei. Als solche hätte sie dann zur Grablege der Spoletiner Duces werden können. Die bisher in

<sup>8</sup> Die Maße des kleinen Baues werden dem Leser mitgeteilt (S. 151 Anm. 636): Breite der seitlichen Treppenaufgänge 1,60 m; lichte Maße des Pronaos 3,2x3,5 m; Cella 3,15-3,3x4,5 m.

<sup>9</sup> Von Sarkophagen oder bestimmten Gräbern sind freilich im Tempietto ebenso wenig wie in San Salvatore Spuren vorhanden; lediglich sind bei der Neuverlegung des Fußbodens am Ende des 19. Jahrhunderts drei Leichname unbestimmten Alters im Boden des Obergeschosses des Tempietto gefunden worden (vgl. S. 227 und 235).

der Forschung mehrheitlich angenommene Auffassung, daß San Salvatore als Coemeterialkirche oder Memorie über den Gräbern der – konkret als Patrone der Kirche allerdings erst seit dem elften bzw. dreizehnten Jahrhundert belegten – Heiligen Concordius und Senzia erbaut wurde, deren Gebeine bis zur Säkularisierung hier verwahrt und verehrt wurden, stellt sie in Frage (*B San Salvatore: Monasterium, Kathedrale oder Coemeterialkirche?* S. 210-223). Damit spitzt sich natürlich auch die Frage nach der Funktion des Tempietto zu, dessen an antike Grabbauten anknüpfende Architektur von Anfang an auf eine Sepulkralfunktion schließen läßt und somit Deichmanns These, der Tempietto sei als Mausoleum der langobardischen Herzöge konzipiert worden, einige Wahrscheinlichkeit für sich hat, wie die Verfasserin auch zugesteht<sup>9</sup>. Freilich erwägt sie ebenfalls die Möglichkeit, daß in Fortsetzung der antiken Pilgerbewegung zu den Clitumnusquellen durch die Rekondierung von besonders wertvollen Reliquien im Obergeschoß und ein Wasserheiligtum im Untergeschoß – es ist eine Wasserzuleitung von einer der Quellen in das Sockelgeschoß aufgedeckt worden – im siebten und achten Jahrhundert ein vielbesuchter Pilgerort entstanden sein könnte. Das kann zumindest mit den Graffiti an den Apsiswänden des Obergeschosses belegt werden.

Jedenfalls geht auch C. Jäggi davon aus, daß langobardische Herzöge die Auftraggeber beider Bauten gewesen seien, was immer auch in erster Linie ihre Funktion gewesen sein mag. Sie zieht nicht den Schluß, den ich hier vorzuschlagen wage, daß möglicherweise die frühen arianischen Herzöge San Salvatore, die späteren orthodoxen Herzöge den Tempietto als Grablege benutzt haben könnten, zumal Jäggi selbst betont, daß das Bildprogramm des Tempietto eher römisch, also papstfreundlich sei<sup>10</sup>. Dabei ist es nicht nötig, davon auszugehen, daß San Salvatore arianische Bischofskirche gewesen sein muß; eine Bestattung nahe bei einem verehrten Grab in einer der Nekropolen an den nördlichen Ausfallstraßen der Stadt scheint mir Erklärung genug zu sein. Freilich bewegt man sich auch hier im Bereich von Vermutungen, die letztlich wieder davon Zeugnis ablegen, wie wenig man – über Einzelergebnisse hinaus – über das langobardische Italien weiß. Es fehlen noch zu viele Einzeluntersuchungen, um schon jetzt zu Gesamtdeutungen kommen zu können – falls das überhaupt je möglich sein sollte.

Für die Art der Architekturrezeption in langobardischer Zeit kann C. Jäggi im abschließenden Kapitel (*VII Singularität, Eklektizismus und ‚Byzantinismus‘: Die Stellung San Salvatores und des Tempietto sul Clitunno innerhalb der frühmittelalterlichen Architektur Italiens*, S. 244-252) im Vergleich mit einigen anderen frühmittelalterlichen Kirchen Italiens ein wichtiges Ergebnis festhalten: Nie wird eine aus der Antike vorgefundene architektonische Form als ganze übernommen wie nur wenig später in der von den Franken getragenen karolingischen Renaissance, sondern immer nur eine Einzelform, und auch diese meist in modifizierter Form. Die eindeutig festzumachenden östlichen Einflüsse in diesen Bauten sind durch die Präsenz von Bauleuten, Steinmetzen und Malern aus der östlichen Reichshälfte zu erklären<sup>11</sup>, nicht dagegen etwa durch Künstlermönche, die im Zuge des Bilderstreits den byzantinischen Osten verlassen haben. Dazu kommt der Wunsch der langobardischen Auftraggeber, ihre Macht äußerlich sichtbar werden zu lassen in der Prachtentfaltung ihrer Bauten – untrügliches Zeichen von *homines novi* im alten traditionsreichen Italien. Der Hinweis auf das Mausoleum des Ostgotenkönigs Theoderich in Ravenna bietet sich geradezu an.

Ein letztes Mal faßt C. Jäggi die Ergebnisse ihrer ganzen Untersuchung in der *Conclusio* (*VIII*, S. 253-256) zusammen, die auch ins Italienische (*IX Riassunto*, S. 257-

<sup>10</sup> Quellenmäßig belegt ist Faroald II., Dux von Spoleto zwischen 703 und 724 und orthodoxen Bekenntnisses, als Gründer und Förderer von zahlreichen Kirchen und Klöstern.

<sup>11</sup> „Die Baustellen Italiens scheinen im 6., 7. und 8. Jahrhundert wahre Sammelbecken von Werkleuten verschiedener Herkunft gewesen zu sein“ (S. 250).

260) und ins Englische (*X Summary*, S. 261-264) übersetzt ist. Es folgt ein *Anhang (XI)*, der Dokumente der Baugeschichte von San Salvatore enthält (*A Archivalien*, S. 265-273), eine detaillierte Untersuchung der Presbyterium-Stützen der Kirche gibt (*B Katalog der Presbyterium-Stützen in San Salvatore*, S. 273-289) und der schließlich die Graffiti, vor allem im Tempietto, auflistet (*C Katalog der Graffiti*, S. 290-298). Sie legen noch einmal Zeugnis ab von der sorgfältigen Arbeitsweise der Verfasserin, die mit ihrer Dissertation einen wichtigen Beitrag geliefert hat auf dem Weg zur Erhellung der frühmittelalterlichen Architektur in Italien. Daß die eingangs aufgeworfenen Fragen im größeren Rahmen des langobardischen Kunstschaffens in Italien weiter vorangetrieben werden: dazu sollte diese Arbeit der zukünftigen Forschung Ansporn geben<sup>12</sup>.

Marburg

Gisela Jeremias-Büttner

*Robert Kirstein, Paulinus Nolanus: Carmen 17, ΧΡΗΣΙΣ ~ CHRËSIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur VIII*, Basel (Schwabe & Co. AG Verlag) 2000, 280 S., 1 Karte, 6 Abb., ISBN 3-7965-1374-3, sFr 50,-.

Publicato come VIII volume nella Serie tematica ΧΡΗΣΙΣ ~ CHRËSIS, lo studio di Robert Kirstein, Paulinus Nolanus, Carmen 17 rappresenta senza dubbio un contributo di notevole livello nell'ambito degli studi paoliniani e, per la sua validità storico-filologica, si allinea meritatamente agli altri studi monografici editi in tempi recenti su singole opere o parti di opere di autori cristiani vissuti tra il IV ed il VI secolo.

Particolarmente interessante si rivela la scelta di questo carme „dotto“ di Paolino, se si considera che il lavoro di Felix Jäger (*Das antike Propemptikon und das 17. Gedicht des Paulinus von Nola*, Diss. phil., Rosenheim 1913), per molti aspetti ormai superato, è pur sempre uno studio alquanto unilaterale. Al carme sono dedicate infatti soltanto le pp. 47-66 e nello stesso tempo, coerentemente col titolo, ci si limita per lo più a metterne in evidenza la componente propemptica, trascurando di analizzarne le numerose altre, quali ad esempio il suo contenuto dottrinale cristiano, il suo valore letterario, la sua attualità ed importanza storica e, nello stesso tempo, il posto notevole che esso occupa all'interno della produzione poetica di Paolino.

Dopo le pagine d'insieme di P. Fabre (*Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949, 221-226), di S. Costanza (*Meropio Ponzio Paolino, Antologia di Carmi*, Messina 1971, 149-153) e di scrive (G. Guttilla, *L'esordio di Paolino come poeta „dotto“ cristiano. Il propemptikon a Niceta* [carm. 17], *Impegno e Dialogo* 13, 1998-2000, 359-390), quello che s'è pubblicato sul carme in tempi a noi più vicini non è molto e soprattutto affronta a livelli diversi singoli suoi aspetti. Basterà ricordare in ordine cronologico i lavori di S. Costanza (*Cristianesimo e Romanità di Paolino di Nola*, in: *Scritti in onore di S. Pugliatti*, Vol. 5, Milano 1978, 177-192; *Pax Romana – Pax Christiana*, in: *HESTIASIS, Studi di Tarda Antichità offerti a S. Calderone* [Studi Tardoantichi 1, 1988], 55-71), E. Doblhofer (*Drei spätantike Reiseschilderungen:*

<sup>12</sup> Auf drei Ausstellungen frühmittelalterlicher Kunst, die auch einen breiteren Interessentenkreis mit langobardischem Kunstschaffen bekannt gemacht hat, sei noch anmerkungswise hingewiesen: die beiden allein den Langobarden gewidmeten Ausstellungen von Cividale im Jahre 1990 (G.C. Menis, *I Longobardi*, Mailand 1990) und die augenblicklich in Brescia stattfindende Nachfolge-Ausstellung der großen letztjährigen Paderborner Ausstellung „Il futuro dei Longobardi“. In Paderborn sind die Langobarden als wichtiges Bindeglied zwischen der römischen Spätantike und der Karolingerzeit gewürdigt worden (vgl. den Paderborner Katalog: 799. Kunst und Kultur der Karolingerzeit, Mainz 1999, Bd. 1, 80-93, Kat.-Nr. II. 41 bis II. 53: *Das Erbe der Langobarden*; und Bd. 3 = Beiträge zum Katalog der Ausstellung: J. Mitchell, *Karl der Große, Rom und das Vermächtnis der Langobarden*, 95-108, mit letzter Bibliographie).

Rutilius Claudius Namatianus, *Iter Gallicum* [*De reditu suo*]; Paulinus Nolanus, c. XVII [*Propemptikon*]; Egeria, *Itinerarium* [*Peregrinatio Aetherae ad loca sancta*], in: FS Karl Vretska zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1970 überreicht von seinen Freunden und Schülern, ed. da D. Ableitinger/H. Gugel, Heidelberg 1970, 1-22), F. Cairns (Generic Composition in Greek and Roman Poetry, Edinburgh 1972, 11-12; 115-116), R. Herzog (Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola, in: Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident, ed. da O. Reverdin, EnAC 23, Genève-Vandœuvres 1977, 390-400), V. Buchheit (Sieg auf dem Meer der Welt [Paul. Nol. C. 17, 105ff.], Hermes 109, 1981, 235-247), G. Santaniello (L'opera missionaria della Chiesa tra il IV ed il V secolo, La lettera 18 di Paolino a Vittricio di Rouen ed il carme 17 a Niceta di Remesiana, Impegno e Dialogo 3, Nola 1986, 19-59), A.F. Basson (The Very Strange Journey of Nicetas of Remesiana, Ekklesiastikos Pharos 72, 1995, 123-131) ed infine H. Sivan (Nicetas' [of Remesiana] Mission and Stilicho's Illyrican Ambition: Notes on Paulinus of Nola *Carmen* XVII [*Propemptikon*], REAug 41, 1995, 79-90).

La pubblicazione del volume di Robert Kirstein ci sembra quanto mai opportuna, se si considera non solo l'importanza del carme 17, ma anche la validità e lo spessore culturale che si ritrovano nella rivisitazione fattane dall'Autore.

Il volume consta di due parti: una Introduzione, abbastanza ampia e molto bene informata per quanto concerne la bibliografia, che affronta preliminarmente importanti temi e problematiche di varia natura attinenti al carme di Paolino e successivamente un suo Commento di notevole ampiezza e spessore filologico e dottrinale.

Nel capitolo con cui s'apre l'Introduzione (Paulinus über die Nutzung paganer Kulturgüter, pp. 14-19), volendo caratterizzare l'essenza della concezione cristiana della poesia di Paolino, l'Autore esamina opportunamente il contenuto protrettico dell'epistola 16 e del carme 22, entrambi diretti all'amico Giovio, senza per altro dimenticare quello che, al momento della rottura, egli aveva scritto al suo maestro Ausonio nel carme 10, 19-32 per informarlo sull'essenza della sua nuova concezione poetica, su chi ne era ora l'*incentor* e sulle finalità ch'essa come conseguenza doveva ora proporsi. E quel *vertere*, quel profondo cambiamento contenutistico che Paolino proponeva al suo amico di attuare all'interno dei suoi scritti e di cui con l'espressione *verte potius sententiam, verte facundiam*, a conclusione del cap. 6, sintetizzava anche le implicazioni che ne derivavano a livello poetico, riproposto a più riprese nel carme 17 a guisa di un *Leitmotiv*, serviva a caratterizzare nello stesso arco di tempo, in una dimensione spirituale, anche l'opera di profonda cristianizzazione e di rinnovamento umano, che l'amico Niceta portava avanti nella *Dacia*.

Ben più impegnativo, e certamente suscettibile di ampie e vivaci discussioni tra gli studiosi, è il tema affrontato nel capitolo seguente: Der Text: Das Problem der Interpolationen (pp. 20-29). Di ciò ovviamente è ben consapevole anche l'Autore, allorché inizialmente scrive che „Ein Grundproblem von *Carmen* 17 liegt in der Textüberlieferung“ e subito dopo (p. 20) dichiara che quattordici strofe del carme 17, per complessivi 56 versi, sono interpolate (si tratta dei vv. 41-44, 137-144, 193-196, 205-212, 249-252, 265-268, 277-296, 333-336) e nello stesso tempo, a proposito di altre tre strofe per complessivi 12 versi (157-164 e 213-216), avanza l'ipotesi che esse sono da ritenere almeno sospette e che potrebbero anch'esse essere interpolate.

Anche se a p. 22 si riportano preliminarmente i pareri di insigni studiosi come Shackleton Bailey, Walsh, Duval, Döpp, secondo i quali il testo di Paolino di cui attualmente disponiamo, per motivi diversi, non è molto soddisfacente (né la recente edizione di Margit Kamptner, Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina, editio altera supplementis aucta, CSEL 30<sup>2</sup>, Wien 1999, ha apportato alcun miglioramento al testo), non ci sembra tuttavia che queste loro affermazioni, per quanto concerne il carme di cui ci occupiamo, sottintendano o autorizzino a pensare ad una presenza così massiccia di brani interpolati, come ritiene l'Autore.

Per quanto ci suggerisce la nostra ‚esperienza‘ paoliniana, sono molte nei Carmi le *lectiones* non del tutto convincenti, che necessitano di un qualche emendamento più attendibile. Ci sia lecito ricordare e. g. carme 33, 91-92: *horrescens veneransque refert, utque angelus illum / sustulerit...*, in cui la presenza di *illum* al posto di *se* è stata considerata da Fabre (Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole, Paris 1948, 134) il più grave dei tre motivi da lui adottati per negare la paternità paoliniana del carme, per altro tramandatoci da un solo codice (R.P.H. Green, The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity, Bruxelles 1971, 131). E tuttavia l'errore sintattico si elimina facilmente, migliorando nello stesso tempo la comprensione del verso, se si legge: ... *veneransque refert ut se angelus illuc / sustulerit* (G. Guttilla, Paolino di Nola: tre studi. III. Note critiche paoliniane, in: POLYANTHEMA. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza, ed. da S. Leanza, Vol. 3 [Studi Tardoantichi IX, 1990], 154-155).

Un altro problema da affrontare in maniera globale è quello della presenza nel testo di interpolazioni (a proposito di quella segnalata da W. von Hartel nel carme 14, 86-88, che noi giudichiamo tale, cf. G. Guttilla, L'Ausonio ‚pagano‘ nei Carmi di Paolino di Nola, ALGP 35-37, 1997-2000, 165-168).

Un problema infine non meno importante da risolvere è costituito dalla punteggiatura, che a volte appare del tutto errata ed in molti casi, per quanto concerne l'esatta interpretazione del testo, risulta addirittura fuorviante. Così, e. g., nei vv. 1-2 del *titulus*: *Nominis ut titulo, sic mentis lumine Clarus / presbyter hoc tegitur; sed membra caduca sepulchro, / libera corporeo mens carcere gaudet in astris / pura probatorum sedem sortita piorum*. Essi acquistano il loro vero significato, se si accetta la seguente punteggiatura: *Nominis ut titulo, sic mentis lumine Clarus / presbyter hoc tegitur, sed membra caduca, sepulchro. / Libera...* (Guttilla, *Rectius legenda*, Paolino di Nola: epist. 32, 6, 281, 1-4, BStL 25, 1995, 111-113).

Per fare qualche esempio riguardante anche il carme 17, ci sia lecito ricordare la lezione *nominatus* dei vv. 161-162: *Tuque, Niceta, bene nominatus / corporis victor, velut ille dictus / ...* A nostro giudizio essa va corretta con *nominaris*, dal momento che non rientra nell'uso paoliniano sottintendere nei Carmi il verbo „essere“ (*nominatus* = *nominatus es*). Probabilmente il *nominatus* fu suggerito ad un copista dal *dictus* finale del verso seguente. Anche se la nostra lezione dal punto di vista retorico elimina l'omoptoto che lega i due participi *nominatus ... dictus*, essa ne stabilisce tuttavia un altro col termine *corporis*, con cui comincia il verso seguente ed a cui il verbo è legato concettualmente anche dall'*enjambement* (Guttilla, L'esordio di Paolino ..., 375).

Inesatta è parimenti la punteggiatura che troviamo nel carme 17 a conclusione dei vv. 37-40: ... / *qui* (scil. *aer*) *solet flatu gravis e palustri / anguium tetros referens odores / solvere in morbos tumefacta crasso / corpora vento*. Nell'edizione di G. de Hartel essi sono seguiti da una virgola, mentre, per l'esatta comprensione del testo, senza dubbio essi richiedono il punto fermo. E' vero che nel ‚Testo‘ proposto da Kirstein, a p. 92, troviamo già il punto fermo, ma ciò deriva solo dal fatto che egli considera i versi 41-44 una interpolazione da eliminare, cosa che ci trova del tutto dissenzienti. Infatti il *quem* iniziale del successivo v. 41 è un nesso relativo avente il valore di *Et eum* (scil. *aerem*) ed è retto dai congiuntivi esortativi *iubeat ... ministret*, a differenza del *qui* del v. 37, che introduce invece una relativa semplice con l'indicativo (*solet ... solvere*).

Ma oltre a ragioni di natura sintattica, la punteggiatura da noi proposta si giustifica anche con l'esigenza di simmetria strutturale che si avverte nei versi di Paolino. Come infatti l'augurio di buon viaggio ch'egli rivolge inizialmente a Niceta nei vv. 25-28, confortato nei vv. 29-32 in termini di similitudine da un *exemplum* biblico, subito dopo, ai vv. 33-40, lo autorizza a sperare che ciò possa verificarsi (*sic tibi caelum modo temperetur, / et levi sudo tenuatus aer / flatibus puris placide salubres / spiret in auras / ...*), così il successivo augurio dei vv. 41-44, sviluppandosi anch'esso anularmente

sulla falsariga di un nuovo *exemplum* biblico (vv. 45-52), si conclude ancora una volta, ai vv. 53-56, con lo stesso augurio: *sic meo, qua se feret actus ora, / cuncta Nicetae dominus secundet, / donec optato patriam vehatur / laetus ad urbem* (Guttilla, L'esordio di Paolino ..., 364-365).

Per quanto concerne invece le interpolazioni ravvisate dall'Autore nel carme di cui si occupa, ci soffermeremo inizialmente sui vv. 193-196: *Tu Philippeos Macetum per agros, / per Tomitanam gradieris urbem, / ibis et Scupos patriae propinquos / Dardanus hospes*. È vero che la strofa, dal contenuto alquanto 'dotto', non presenta le tre località nel dovuto ordine geografico e crea nello stesso tempo problemi interpretativi di varia natura (pp. 25-26 e 187-188), ma è pur vero che probabilmente in questo caso Paolino non è né vuole essere solo un 'geografo', ma anche un 'poeta', che avverte il fascino dottamente evocativo che i *Philippei agri* nonché la *Tomitana urbs* possono avere sull'animo di chi legge.

Quanto all'espressione *Dardanus hospes*, con cui nell'adonio egli definisce Niceta, a nostro giudizio essa evidenzia una genesi chiaramente 'virgiliana' da ricercare nell'episodio del congedo di Enea da Didone prima della sua improvvisa partenza da Cartagine. A giudizio della regina, Enea non può essere indicato con altro nome, se non con quello amaramente sprezzante di *hospes*, nel momento in cui si accinge ad allontanarsi da lei e a partire nel cuore dell'inverno (Aen. IV 305-361). L'espressione *Dardanus hospes* è da considerare pertanto una espressione icasticamente 'dotta', come lo è ad esempio il *Novatianus ille* del carme 24, 81, con cui Paolino indica il nocchiero della nave sulla quale viaggia il monaco Martiniano, servendosi del nome del fondatore della setta scismatica cui egli appartiene (Guttilla, Tre naufragi di contenuto cristiano del IV-V secolo d. Cr., [Ambrogio, de exc. frat. 1, 43-48; Paolino, carm. 24, 1-308 ed epist. 49], in: ANCHORA VITAE, Atti del II Convegno paoliniano nel XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola, Nola-Cimitile 18-20 maggio 1995, ed. da G. Luongo, Napoli/Roma 1998, 447-448).

Ripreso da Paolino, il termine *hospes* perde il suo valore polemico (anche Didone in un breve colloquio con la sorella Anna aveva usato inizialmente questo termine senza però caricarlo di nessun significato negativo: Aen. IV 10-11: *Quis novus hic nostris successit sedibus hospes, / quem sese ore ferens, quam forti pectore et armis!*) e, liberandosi da ogni amaro risentimento nei confronti di Niceta, finisce con l'esprimere, in termini 'dotti' abbastanza allusivi, il disappunto del poeta per quella partenza troppo rapida, disappunto che, a dire il vero, fin dai vv. 6-12, aveva già trovato da parte sua un primo superamento in chiave cristiana.

Per l'aggettivo *Dardanus* il poeta nolano ha tenuto invece presente non tanto il *Dardanus* del v. 365 dello stesso libro, dove esso è usato con valore di nome proprio, quanto l'aggettivo sostantivato *Dardanus*, con cui Didone, ormai prossima a uccidersi, ai vv. 661-662 indica Enea, caricando anche questo termine d'un significato polemicamente sdegnoso: *Hauriat hunc oculis ignem crudelis ab alto / Dardanus ....*

Possiamo pensare che Paolino sia rimasto molto soddisfatto di questa sua *callida iunctura*. Infatti, arricchendola d'un significato spirituale che non implica più alcuna limitazione temporale o spaziale, la ripropone anularmente nella parte finale del carme, allorché ai vv. 333-334 definisce Niceta *dignus almi / hospes ... Christi*, così come in termini anch'essi spiritualmente laudativi a distanza di tempo, nel carme 21, 61, avrebbe definito Turcio Aproniano e Severo Piniano *duo germina Christi* (G. Guttilla, Le metafore encomiastiche della spiritualità e della militanza cristiana nel carme 21 di Paolino di Nola, Cassiodorus 5, 1999, 235-236). E tuttavia anche questa strofa, al pari di quella ricordata precedentemente, è considerata dall'Autore „unecht“.

Non minore attenzione meritano i vv. 245-248: *Te patrem dicit plaga tota Borrae, / ad tuos fatus Scythia mitigatur / et sui discors fera te magistro / pectora ponit*. Se si accetta, come sostiene Kirstein, che il termine *Scythia* ha nel testo lo stesso significato generico con cui è usato da Paolo nella lettera ai Colossesi (3,11: *ubi non est gentilis et Iudaeus ..., barbarus et Scythia, servus et liber, sed omnia et in omnibus Christus*),

non deve sembrare strano che nella strofa seguente (vv. 249-252: *Et Getae currunt et uterque Dacus, / qui colit terrae medio vel ille / divitis multo bove pilleatus / accola ripae*) Paolino ne abbia storicizzato il significato, indicando alcuni dei popoli con cui Niceta veniva a contatto nello svolgimento della sua missione evangelizzatrice.

Alla luce di questa premessa, non solo si può concludere che i vv. 249-252 non costituiscono una interpolazione, ma nel contenuto della strofa seguente (vv. 253-256: *De lupis hoc est vitulos creare / et bovi iunctum palea leonem / pascere et tutis cava viperarum / pandere parvis*) si potrà ravvisare un legame concettuale ben più intimo con essi. Infatti le metafore allusivamente bibliche dei vitelli che nascono dai lupi, nonché del bue e del leone che, stando insieme, si nutrono di paglia, con cui Paolino indica le profonde trasformazioni spirituali e civili operate da Niceta, trovano un più evidente legame e riscontro storico non tanto nel termine generico *Scythae*, quanto in quei *Getae* ed in quell'*uterque Dacus*, che ora accorrono attratti dal suo fervore missionario.

Anche i vv. 265-268 (*Sic tuo mitis lupus est ovili, / pascitur concors vitulus leoni, / parvus extracto trucibus cavernis / aspide ludit*), che l'Autore considera ugualmente interpolati (pp. 218-220) meritano qualche osservazione. È vero, come egli afferma, che essi propongono in maniera quasi identica il contenuto dei vv. 253-256 e che entrambe le strofe si rifanno ad Isaia (11,6: *habitabit lupus cum agno et pardus cum hedo accubabit; vitulus et leo et ovis simul morabuntur et puer parvulus minabit eos. 7. vitulus et ursus pascentur; simul requiescent catuli eorum, et leo quasi bos comedet paleas. 8. et delectabitur infans ab ubere super foramine aspidis; et in caverna reguli, qui ablactatus fuerit, manum suam mittet*), ma è pur vero che ben diversa è la loro funzione all'interno del carme. I riferimenti di Paolino all'attività religiosa e civilizzatrice di Niceta si sviluppano infatti nel contesto del carme su due piani lessicali di natura diversa: uno concretamente storico ed uno biblicamente metaforico, che si rifà al brano di Isaia.

E tuttavia, mentre il profeta nei versetti ricordati preannuncia al suo popolo in termini di certezza un re che entro breve tempo darà inizio ad un periodo di pace e di giustizia, nella ripresa di Paolino, ai vv. 253-256 (*De lupis hoc est vitulos creare / et bovi iunctum palea leonem / pascere et tutis cava viperarum / pandere parvis*), siffatta promessa diventa una similitudine costituita da tre *adynata*, che in chiave metaforicamente biblica commentano la nuova situazione spirituale e sociale creatasi in quelle regioni grazie all'opera di Niceta, cosa che in passato sarebbe sembrato assurdo pensare.

Per la loro stessa collocazione all'interno del brano non solo essi rappresentano un commento dei vv. 249-252, ma subito dopo, ai vv. 257-260, trovano un nuovo sviluppo in termini storicamente concreti (*Namque mansueto pecori coire / bestias pulsa feritate suades, / qui feras mentes hominum polito / inbuis ore*). Infatti Niceta è ora presentato nuovamente come il protagonista di questo cambiamento (*suades ... inbuis ...*) e la sua opera missionaria e civilizzatrice cristiana raggiunge subito dopo la sua esaltazione più alta nei versi 261-264: *Orbis in muta regione per te / barbari discunt resonare Christum / corde Romano placidamque casti / vivere pacem* (Gutilla, L'esordio di Paolino ..., 381-382).

Su questa nuova realtà spirituale e politica instauratasi in quelle terre, Paolino si sofferma ancora una volta in chiave metaforica nei versi seguenti (265-268: *Sic tuo mitis lupus est ovili, / pascitur concors vitulus leoni, / parvus extracto trucibus cavernis / aspide ludit*). E lo fa mediante un uso raffinato della „Ringkomposition“, un espediente retorico che, a dire il vero, non è una novità nei Carmi di Paolino ed è usato anche nel carme 17 (1-317: *Iamne abis ~ Nunc abi*; 33 ~ 53-54: *sic tibi caelum modo temperetur ~ sic meo ... / cuncta Nicetae dominus secundet*; 277-313: *His, precor, ... ~ Tunc, precor, ...*). All'interno di questa struttura anulare i motivi dei vv. 253-256 desunti da Isaia ora non appaiono più al poeta cose concettualmente irrealizzabili, ma

sono riproposti per descrivere realtà concrete, cioè le realizzazioni che Niceta continua a portare avanti.

Proprio per queste ragioni, al pari dei vv. 253-256, anche i vv. 265-268 non sono da considerare interpolati. Le due strofe infatti, inserite nel carme in maniera anulare anche se con un taglio concettuale e lessicale diverso, fanno sì che le lodi dell'attività missionaria e civilizzatrice di Niceta si sviluppino a più riprese in maniera armonica, alternandosi ora in chiave concretamente storica ora in termini di metafore biblicamente ,dotte'.

Ma poiché pensiamo che non sia nostro unico compito esprimere un parere sui singoli brani del carme ritenuti interpolati, è tempo ormai di passare al successivo capitolo (Der Adressat: Nicetas von Remesiana, pp. 30-55), in cui Kirstein si occupa ampiamente di Niceta, il destinatario del propemptico.

In esso l'illustre personaggio è sottoposto ad un esame, per così dire, a tutto campo. Egli è infatti visto progressivamente da angolazioni diverse, che hanno tuttavia un unico obiettivo, quello di offrire al lettore, e ancora di più allo studioso, un profilo del personaggio il più possibile ampio, sfaccettato e nello stesso tempo filologicamente e storicamente attendibile.

Nella parte iniziale del capitolo (1. Quellen, pp. 30-35) si ricordano le testimonianze più lontane nel tempo che noi possediamo di Niceta: il *De viris illustribus* di Gennadio, alcuni cataloghi medievali di biblioteche in cui compare il nome Niceta accanto ad alcuni suoi scritti, l'epistola 29, 14 ed il carme 27, 148-640 dello stesso Paolino, un brano dell'epistola 16 e l'intestazione dell'epistola 17 di papa Innocenzo I, in cui compare il nome Niceta, e per finire un brano delle *Institutiones* (I 16, 3) di Cassiodoro, l'*Inscriptio* di una lettera di Germinio di Sirmione ed il *Martyrologium Romanum* (7 gennaio).

E all'interno di queste testimonianze quasi sempre molto generiche, dal momento che per la maggior parte dei casi esse non vanno al di là del nome „Niceta“, l'Autore riporta opportunamente i vv. 148-640 del carme 27 di Paolino, in cui ricorre invece molto spesso il nome del personaggio, ora nella forma greca *Nicetes* ora nella sua variante grafica latina *Niceta*.

Di ciò ci si occupa in maniera ben più dettagliata nella seconda parte del capitolo (2. Die biographischen Spuren, pp. 35-42). Qui infatti, dopo avere riportato le scarse testimonianze storiche che abbiamo a proposito degli scritti autentici di Niceta e di quelli che gli sono attribuiti a torto, l'Autore riassume i diversi appellativi ed i termini con cui Paolino, nei carmi 17 e 27, indica Niceta, la sua terra di origine, la sua condizione religiosa, la sua attività pastorale, la sua visita a Nola, per poi affrontare subito dopo due problemi ben più impegnativi dal punto di vista storico: quale grafia tra quelle usate nei diversi codici degli scritti di Paolino e di Gennadio si deve considerare esatta per quanto riguarda l'appellativo di Niceta e quale è la vera sede del suo vescovado.

Il primo problema non è certo da sottovalutare dal momento che, a giudizio dell'Autore, non appare per nulla chiaro se Paolino e Gennadio, le nostre fonti principali su Niceta, quando parlano di lui, si riferiscono in realtà alla stessa persona ovvero a due personaggi diversi. Infatti nessuna delle indicazioni fornite dall'uno trova riscontro nelle notizie dateci dall'altro. A livello onomastico Paolino indica il vescovo ora con l'appellativo di forma greca *Nicetes*, ora con la sua trascrizione latina *Niceta*. Per quanto riguarda invece Gennadio, soltanto in un manoscritto si trova la forma latina *Niceta*, mentre tutti gli altri hanno *Nicea*, forma questa che non è affatto una variante dell'appellativo latino *Niceta*, bensì il corrispondente latino di *Nikías*, un nome greco del tutto diverso dal primo.

Il secondo problema riguarda la città natale di Niceta e quella in cui si trova la sede del suo vescovado. Nessun codice di Gennadio ha infatti *Remesiana*: in tutti Niceta è infatti definito di volta in volta *civitatis Romatianae* ovvero *civitatis Romaniciae* oppure *Romacianae civitatis episcopus*. A sua volta Paolino non indica mai il nome della città natale del ,suo' Niceta, ma ne parla in maniera del tutto generica: *patriam*

... *ad urbem* ovvero *ad paternam ... urbem* (vv. 55-56 e 319-320) e lo stesso fa a proposito della città in cui Niceta vive, che indica invece col nome, senza dubbio più generico, della regione in cui essa si trova: la *Dacia*, nome questo che non ricorre mai in Gennadio. E tuttavia, partendo dalla *Dacia*, cioè dalla indicazione geografica che troviamo in Paolino, secondo l'Autore, gli studiosi hanno cercato in questa regione qualche località che richiamasse il toponimo (*civitas*) *Romatiana* o *Romanicia* o *Romanicana* dei codici di Gennadio e hanno creduto di trovarla in una località della Serbia: *Remesiana*.

Non meno importante è l'argomento della terza parte del capitolo (3. Die Besuche in Nola und die Datierung von *Carmen* 17, pp. 42-48), in cui si affronta il problema della data della visita di Niceta a Nola e quello, a volte anch'esso dibattuto, della data di composizione del carme 17. Con notevole equilibrio l'Autore discute a lungo la bibliografia relativa all'argomento e le sue conclusioni coincidono con quelle comunemente accettate dagli altri Studiosi.

Anche il problema della missione di Niceta nelle province danubiane trova subito dopo ampio spazio all'interno del capitolo (4. Nicetas' Mission in den Donauprovinzen, pp. 49-54). Dopo essersi chiesto se la missione di Niceta è „überhaupt historisch“ e, se lo è, in quale misura, dal momento che „das einzige Zeugnis ist Paulins Propemptikon für Nicetas“ (p. 49), l'Autore si accinge a sviscerare questo tema nei suoi vari e complessi aspetti. Inizialmente egli traccia un quadro minuzioso ed esaustivo della divisione politica ed amministrativa della Dacia nel periodo in cui Niceta vi svolge la sua missione, cui segue un analogo quadro della situazione e della organizzazione gerarchica della Chiesa in quella regione nello stesso periodo. Anche in questo caso appare evidente la sicurezza e l'equilibrio con cui l'Autore affronta la ricca problematica storica di questo tema di fondamentale importanza, che Paolino tratta all'interno del carme.

Una breve conclusione (5. Zusammenfassung, pp. 54-55) riassume infine, alquanto sinteticamente, i pochi e scarni elementi della vita e dell'attività di Niceta che l'Autore ritiene storicamente „certi“ alla luce degli studi più recenti e delle conclusioni cui egli è pervenuto.

Nel capitolo successivo (Paulins Propemptikon als Werk schöpferischer Chrësis, pp. 56-85) si affronta per la prima volta lo studio sistematico del carme 17 visto come testo letterario e dottrinale. Dopo avere evidenziato giustamente i limiti dello schema del carme proposto da Jäger (pp. 56-61), a dire il vero troppo sintetico e pertanto in talune sue parti alquanto generico, partendo dalla premessa che nel *propemptikon* il tema del „viaggio“ di Niceta propriamente detto („Reise“) si sviluppa parallelamente a quello spirituale del „viaggio della vita“ dalla terra al cielo („Lebensreise“), molto opportunamente l'Autore a p. 59 ci presenta uno spaccato del carme („Kompositionsaufriß“), senza dubbio ben più dettagliato e illuminante per quanto concerne la sua componente dottrinale cristiana. Esso infatti permette di capire molto meglio il legame che c'è tra i due nuclei tematici sopra ricordati e come essi nei vv. 169-188 finiscono col diventare un tutto unico, allorché il motivo del „viaggio spirituale della vita“ si fonde e si sviluppa all'interno della metafora del „viaggio sul mare“. Siffatta fusione tematica permette all'Autore di ravvisare nel carme tre temi di fondo che, a guisa di „Leitmotive“ (pp. 61-73), ricorrono a più riprese e si sviluppano al suo interno non solo a livello sostantivale, ma anche verbale ed aggettivale.

Questi motivi sono: il legame spirituale (die „geistige Verbundenheit“), che unisce Paolino e Niceta al di sopra di ogni limitazione di natura spaziale e temporale; la protezione di Cristo (das „Christusgeleit“), che Niceta sperimenterà in ogni momento del suo viaggio; la gioia (die „Freude“), che Niceta diffonderà dovunque egli giunga. Grazie ad essi ed alla loro armonica presenza all'interno del carme, esso acquista una ben precisa caratterizzazione ed una unità profondamente cristiana, che fanno apparire ingiustificate le critiche di eccessiva lunghezza e di frammentarietà, che talvolta gli sono state mosse.

L'averne evidenziato l'incidenza di questi tre motivi sul contenuto propemptico del carne, l'averne approfondito di volta in volta la genesi, lo sviluppo e l'arricchimento dottrinale, allorché essi sono stati recepiti dal pensiero cristiano, tutto questo costituisce un importante contributo della acribia critica dell'Autore.

Anche la sezione finale del capitolo (3. Die Nutzung der Gattung Propemptikon, pp. 74-85), per il suo contenuto, è un ampio e ‚dotto‘ *excursus* sull'uso del genere propemptico nella letteratura greca e in quella latina sia pagana sia cristiana, e sulle relative forme metriche di cui si servono nel tempo i diversi autori. Per la sua vasta informazione e completezza esso costituisce senza dubbio una utilissima sintesi di quanto s'è scritto finora su questo genere letterario. Nelle pagine finali del capitolo, a partire da p. 81, l'Autore si sofferma ad esaminare le fonti propemptiche e i principali *topoi* utilizzati da Paolino e la ben diversa caratterizzazione che essi assumono, una volta che sono usati in un contesto cristiano.

A p. 87 apprendiamo tra l'altro che il carne 17 di Paolino „ist es das längste Gedicht in der Sapphischen Strophe, das aus Antike und Spätantike bekannt ist“. Ovviamente questa sua notevole ampiezza è determinata dal fatto che si tratta di un *propempticon* che, oltre ai motivi topici propri del genere cui appartiene, evidenzia una componente di ispirazione e contenuto cristiano. In esso infatti il *reditus ad Daciam* di Niceta a partire dal v. 101 e specialmente nei vv. 277-316, come evidenzia bene l'Autore, si carica sempre più di una profonda valenza religiosa e spirituale, che non trova riscontro nei corrispondenti scritti pagani. Arricchendosi soprattutto nella parte finale di motivi propri della spiritualità paoliniana, esso diventa sempre più una lunga metafora del progressivo prepararsi terreno di Niceta *ad regis occursum dei*, cioè a quell'esaltante incontro con Dio, che un giorno farà ritrovare uniti nella beatitudine celeste i due amici.

Un tema non meno specifico è trattato nel capitolo successivo (Die Sapphische Strophe, pp. 86-89), col quale si conclude l'Introduzione. Dopo avere ricordato inizialmente quali poeti latini pagani e cristiani usano la strofa saffica e quali altri metri Paolino usa nei restanti Carmi, l'Autore si sofferma a lungo sulle principali caratteristiche della strofa saffica di Paolino, rifacendosi spesso agli altri autori che l'hanno usata precedentemente, ed evidenzia anche talune sue ‚libertà‘ metriche (p. 89), come ad esempio quella che si ritrova nella quantità dell' *Amēn* del v. 117.

Nelle pp. 91-101 l'Autore ci dà infine il „Testo“ del carne 17 o, per meglio dire, il testo ch'egli ritiene di proporre al lettore alla luce di quanto ha discusso e concluso nella sua ampia „Einleitung“. Forse esso avrebbe potuto trovare una collocazione più opportuna dopo la conclusione dell'ampio Commento, dal momento che alcune delle scelte fatte dall'Autore, e in particolare alcune *lectiones* da lui accolte, trovano la loro spiegazione e giustificazione in quella sede. Ma questo è certo un dettaglio alquanto irrilevante.

Per quanto concerne invece le strofe che l'Autore considera interpolate, condividiamo in pieno l'uso del corsivo sia in questo ‚suo‘ testo sia in quello che progressivamente egli ripropone nel corso del suo commento. Non meno funzionale ed opportuno ci sembra infine il fatto che in esso, nell'introdurre le diverse parti del carne, l'Autore utilizzi il suo ben più valido schema di p. 59 e che il contenuto d'ogni sezione o gruppo di versi sia indicato con le stesse didascalie, con cui egli l'ha inizialmente caratterizzato.

Se nella Introduzione l'Autore affronta e discute preliminarmente i diversi problemi che stanno alla base del carne che si accinge ad esaminare, nel suo ricco e dotto Commento egli lo analizza come testo letterario, senza però ignorare nello stesso tempo le numerose problematiche di varia natura che di volta in volta esso pone. Del carne egli ci offre sempre un ampio ed attento esame filologico, retorico, lessicale e a volte grammaticale, nonché un opportuno inquadramento storico-dottrinale di notevole livello. Grazie ad esso il pensiero di Paolino è ricondotto sempre sia ai testi biblici sia agli autori pagani e cristiani cui egli si rifà o che in seguito si rifaranno a lui, e lo stesso avviene per quanto concerne la sua *ratio poetandi* ed il *color poeticus* che si ravvisa nello scritto.

Ovviamente l'Introduzione ed il Commento del carme non sono avulsi l'una dall'altro, bensì si integrano a vicenda, dal momento che le conclusioni, cui l'Autore è pervenuto nella parte iniziale del volume attraverso l'esame di singoli gruppi di versi, sono riprese e a volte anche approfondite, allorché si ripropone in sede di commento l'analisi degli stessi versi.

In esso l'Autore affronta frequentemente problemi di diversa natura filologica. La loro soluzione ora gli permette di scegliere una *lectio* a suo giudizio più attendibile (ci riferiamo al *verentes* del v. 121 datoci dai codici al posto del *virentes* suggerito da Hartel e al *tu pete simus* del v. 299 al posto del *tu, petes, simus*, come legge lo stesso editore), ora di pervenire al vero significato d'un termine (è questo il caso del significato che ha il *nitens* del v. 158 in relazione alla quantità della sillaba iniziale del verbo: cf. p. 167), ora infine di cogliere il vero significato d'un passo.

A questo riguardo riteniamo opportuno soffermarci sui vv. 301-304: *Namque te celsum meritis in altum / culmen inponet pretiosa virtus / inque viventum super urbe magnis / turribus addet*, che sono stati finora gravemente fraintesi. Per quanto concerne il loro significato, senza dubbio è da respingere la traduzione di Costanza (Antologia ..., 175-177), i cui scritti paoliniani, per altro validi, sono sfuggiti all'Autore: „E infatti, eccelso per i tuoi meriti nel punto più alto ti porrà la tua preziosa virtù e ti collocherà nelle grandi torri di coloro che vivono al di sopra della città“, traduzione che nella ripresa fattane da A. Ruggiero (Paolino ..., I Carmi, Napoli/Roma 1996, vol. I, 307) suona così: „E infatti la virtù preziosa innalzerà su un alto vertice te eccelso per meriti e ti porrà in torri sublimi al di sopra della città dei viventi“.

A parte il diverso valore lessicale che nel contesto ha l'*addet* rispetto all'*inponet* che lo precede, opportunamente Kirstein sottolinea il valore avverbale di *super*, ch'egli unisce al verbo (*superaddere*), e così traduce (p. 237): „und wird dich in der Stadt der Lebendigen den großen Türmen hinzufügen“, confortando subito dopo la sua interpretazione con esempi di Paolino e di altri autori (cf. al riguardo Guttilla, L'esordio di Paolino ..., 384: „E infatti eccelso per i tuoi meriti la tua preziosa virtù ti farà collocare nella sommità del cielo e ti aggiungerà in alto nella città dei viventi dalle grandi torri“. Per antonomasia i „viventi“ sono „i beati“).

Per quanto concerne infine la chiusa del carme (vv. 339-340): ... *positamque iustis / sume coronam*, pur condividendo il punto di vista dell'Autore (pp. 248-249), secondo il quale la sua genesi dottrinale è da ravvisare in Paolo (2Tim 4,8 e 1Cor 9,24-25), tuttavia ci sembra che a livello poetico essa sottintenda come intertesto Orazio, carm. III 30,14-16: *Sume superbiam / quaesitam meritis et mihi Delphica / lauro cinge volens, Melpomene, comam*. Ciò apparirà evidente se, oltre al *sume* comune ai due testi sebbene con collocazione diversa, teniamo presenti l'omoptoto di struttura chiasmica dei termini sostantivali e participiali *positam ... coronam ~ superbiam quaesitam* e l'allitterazione e l'omoptoto, non meno allusivo, del termine finale delle due strofe: *coronam ~ comam* (Guttilla, L'esordio di Paolino ..., 387).

Per i molteplici temi affrontati e per il suo notevole spessore dottrinale e scientifico il volume di Robert Kirstein costituisce senza dubbio, sotto molti aspetti, il contributo più ampio ed importante di quanto s'è finora scritto sul carme 17. In sede di conclusione non possiamo tralasciare di ricordare anche la sua ampia ed aggiornata bibliografia (pp. 251-262), l'*index* dei nomi propri e dei termini retorici, senza dubbio molto utile per gli Studiosi (pp. 263-269), quello dei termini latini e greci (pp. 270-273) e infine quello delle fonti bibliche e di quelle classiche e cristiane (pp. 276-280), nonché una utile cartina geografica ed alcune illustrazioni.

Anche se ci siamo forse soffermati a lungo sul problema delle interpolazioni presenti nel carme, non possiamo tuttavia ignorare che esso ha una sua ragione d'essere di natura filologica e che all'interno del carme rappresenta nello stesso tempo solo uno dei numerosi temi affrontati dall'Autore nel volume. Indipendentemente dalle conclusioni cui egli perviene al riguardo e che ci trovano piuttosto dissenzienti, ci sembra tuttavia

che soltanto uno studio esteso all'intera produzione poetica di Paolino, e soprattutto ai carmi che chiamiamo „dotti“, possa permetterci di formulare al riguardo conclusioni senza dubbio più meditate e attendibili.

La caratterizzazione „cristiana“ della struttura propemptica del carme con le numerose e notevoli innovazioni contenutistiche che ciò comporta in ogni sua parte, e nello stesso tempo la nuova componente affettiva di natura spirituale di cui Paolino la carica, sostituendo al ritorno ‚fisico‘ dell'amico la certezza di un suo ‚costante ritorno spirituale‘ nel proprio cuore, finché non si realizzi il loro definitivo incontro celeste, è questo il nucleo centrale ed il punto di partenza della nuova e ben più puntuale e meditata rilettura del carme, che l'Autore propone al lettore.

Basta infatti esaminarne lo schema, così dettagliato e pronto a cogliere tutte le componenti e le molteplici implicazioni dottrinali che ne derivano, per capire l'originalità e la completezza dello studio di Kirstein rispetto a quelli che l'hanno preceduto nel tempo, a partire dalla Dissertazione di Jäger del lontano 1913.

In questa sede non possiamo neanche passare sotto silenzio gli altri contributi personali che s'incontrano nelle pagine dell'Introduzione. Tra questi ci piace ricordare ancora una volta soprattutto le pagine in cui l'Autore, sfidando l'attuale *communis opinio*, con valide argomentazioni filologiche e storiche affronta un tema di fondamentale importanza storica: se cioè il Niceta di cui parla Paolino è lo stesso personaggio di cui parla Gennadio, problema questo che coinvolge nello stesso tempo anche la validità storica della *civitatis Remesianae* definizione tradizionale con cui egli è ancora indicato: *Nicetas, episcopus*.

Esaminando il carme 17 in maniera interdisciplinare, col suo volume Robert Kirstein ha colmato un vuoto senza dubbio notevole nel campo degli studi paoliniani. Per il suo valore scientifico esso è destinato a rimanere a lungo nel tempo e ad essere un punto di riferimento metodologico e anche di partenza per coloro che in avvenire vorranno occuparsi in maniera esauriente e valida di altri carmi di Paolino.

Palermo

Giuseppe Guttilla

Donald G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London/New York (Routledge) 1998, XII + 288 S., 4 Abb., ISBN 0-415-09678-2, GBP 50,99.

Lange Zeit machte die Forschung die Exzesse großwahnsinniger Kaiser bzw. die Dekadenz der politisch entmündigten Bevölkerung Roms für die blutigen Spiele in der Arena verantwortlich. In den letzten Jahren rücken dagegen zunehmend anthropologische bzw. psychologische Erklärungsmodelle in den Mittelpunkt der Diskussion. Die Bedeutung der Spiele für die kollektiven Wertvorstellungen der Römer von Gesellschaft, Moral und Tod betont Thomas Wiedemann in seinem Buch „Emperors and Gladiators“, New York 1992. Carlin A. Barton hingegen führt in ihrem Werk „The Sorrows of the Ancient Romans. The Gladiator and the Monster“, Princeton 1993, ihren Ursprung auf die römische Psyche zurück, die zu gegensätzlichen Extremen wie Verzweiflung, Sehnsucht und Neid neigte. Donald Kyle, der Autor des rezensierten Buches, interpretiert die blutigen Spiele schließlich als ein seines religiösen Charakters beraubtes kollektives Ritual. Sowohl auf den Zuschauerrängen als auch am Kampfplatz spiegelt die Arena die römische Gesellschaft wider. Für die Zuschauer war die Arena eine Form der Unterhaltung, für die Akteure hingegen ein Ort der Bewährung bzw. der Bestrafung. Durch ethnographische Vergleiche aus dem Alten Orient, den altamerikanischen Kulturen, den totalitären Diktaturen Europas und der Freizeitkultur in den USA entwickelt der Autor ein Modell, welches die Sozialverhältnisse in der römischen Arena erklären soll.

Zunächst gibt der Autor einen Überblick über die Ursprünge der blutigen Spiele. Sowohl Tier- als auch Menschenopfer waren die gesamte Antike hindurch mit der

ZAC, vol. 6, pp. 155-157  
© Walter de Gruyter 2002

Religion verbunden. Bei Tieren kam neben dem religiösen Aspekt noch die Notwendigkeit der Flurreinigung, die Funktion als Nahrungsmittel und die sportliche Betätigung zur Geltung. Bei der Tötung von Menschen tritt der religiöse Aspekt bald zugunsten der Vergeltung zurück. In der politischen Propaganda besteht der Vorwurf des Menschenopfers bzw. Kannibalismus fort und führt zu langanhaltenden Diskussionen, die einen neuen Höhepunkt in der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen erreichen, da beide den Vorwurf von neuem gegeneinander erheben.

In Rom erscheinen blutige Spiele zuerst bei Begräbnissen. Nach einer kurzen Diskussion möglicher Vorbilder in Kampanien und bei den Etruskern legt Kyle den Schwerpunkt seiner Darstellung auf die Übernahme durch die Römer seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. Die Römer entwickeln aus dem Grabritual eine kultiviertere Form der Grausamkeit in Form eines Spiels. Es entstehen die noch in der Kaiserzeit üblichen Typen von Gladiatorenkampf, Tierhetze und Hinrichtung. In eine neue Phase traten die Spiele, als sie zunehmend für die Politik instrumentalisiert wurden. Schließlich zwang man sogar proskribierte politische Gegner, in der Arena aufzutreten. Mit dem Einfluß der Politik wuchs die Größe der Spiele.

Die Akteure der blutigen Spiele hatten unterschiedlichen Rang: Gladiatoren rekrutierten sich ursprünglich aus Kriegsgefangenen, später auch aus Sklaven und Kriminellen. Aus diesen Anfängen bildete sich in der Kaiserzeit ein spezialisierter Berufsstand aus größtenteils Freiwilligen, die durch Eid und mitunter sogar Vertrag zum Gladiatorenkampf verpflichtet wurden. Der Stand der Gladiatoren war zwar wenig geachtet, einzelne Vertreter des blutigen Gewerbes erlangten jedoch aufgrund von Tüchtigkeit, Disziplin oder Todesverachtung hohes Ansehen. Wilde und exotische Tiere erregten beim römischen Publikum großes Aufsehen. Sie wurden einzeln gegeneinander gehetzt oder in Massen in Treibjagden erlegt. Der Sieg über Wildtiere in künstlich nachgebildeten Naturlandschaften war Symbol für die Sicherung des städtischen Lebensraums durch die Obrigkeit. Für die Hinrichtung von überführten Kriminellen aus den niederen sozialen Schichten ließ das römische Strafrecht viele Möglichkeiten offen. Massen von ihnen wurden zum Tod in den Spielen verurteilt. Je nach Nutzen für die Dramaturgie wurden sie entweder in großer Zahl in Kriegsspielen zu Land oder See umgebracht, den wilden Tieren wehrlos ausgeliefert oder als dem Tod geweihte Schauspieler im Rahmen eines Theaterstücks getötet. Ihre öffentliche Tötung war ein Akt der sozialen Sicherheit, die der Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung diente.

In der antiken Literatur findet sich gegen die Spiele kaum Kritik, und diese richtet sich nicht gegen die Spiele an sich. So sorgt sich Seneca (ep. 7,3-5) weniger um den gewaltsamen Tod der Arenaopfer als um den schädlichen Einfluß auf die Zuschauer. Christliche Kritik beschränkt sich weitgehend auf den heidnischen Ursprung der blutigen Spiele. Tertullian etwa geißelt in seinem Werk *De spectaculis* den heidnischen Charakter der Schauspiele, bietet als Alternative jedoch nur ein noch größeres Schauspiel, in dem an Stelle der Christen die Heiden in der ewigen Glut schmoren und noch grausamere Brandwunden empfangen, als sie zufügen konnten.

Die Frage nach dem Schicksal der sterblichen Überreste der Akteure in der Arena nimmt dem Umfang nach den größten Raum des rezensierten Buches ein. Hier kommt Kyle zu den originellsten und überzeugendsten Ergebnissen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist einmal mehr die hierarchische Gliederung der römischen Gesellschaft, die für die Arenaopfer über den Tod hinaus Gültigkeit behielt.

Bei der Bestattung von Gladiatoren zeigte sich die ambivalente Einstellung der römischen Gesellschaft zu dieser Personengruppe. Als Stand wurden Gladiatoren zwar verachtet, Verwandten oder Unternehmern stand es in der Regel allerdings frei, ihnen ein würdiges Grab zu bereiten. Besonders bewährten Kämpfern wurden sogar Grabsteine gesetzt.

Im Gegensatz zu tapfer kämpfenden Gladiatoren wurden Leichname von Gladiatoren, denen die Entlassung (*missio*) verweigert wurde, aus der Arena geschleift. Ebenso

geschah es mit getöteten Sklaven, Kriegsgefangenen und Kriminellen. In der Republik wurden ihre Leichname wie gewöhnlicher Unrat auf riesigen Müllhalden am Esquilin außerhalb der Stadtmauer entsorgt. Eine Kremation der Menschenleichen und Tierkadaver wurde aus Kostengründen und wegen Feuergefahr weitgehend unterlassen. Hunde und Vögel beschleunigten jedenfalls die Verwesung. Als Alternative bot sich eine Entsorgung mittels fließenden Wassers an. Alte Traditionen verbanden früh den Tiber mit Reinigungsritualen. So bestrafte man etwa den Vatermörder bzw. Vaterlandsverräter dadurch, daß man ihn in einen Sack genäht in den Tiber warf. Die Entsorgung der Leichname von proskribierten Bürgern durch den Tiber war der letzte Akt postmortaler Schändung, die häufig durch Aufspießen der Köpfe am Forum bzw. der Ausstellung der Leichname an der gemonischen Treppe begonnen hatte. Kyle meint nun, daß sich die Entsorgung der Leichname von bestrafte Sklaven, hingerichteten Kriminellen und getöteten Kriegsgefangenen in der Kaiserzeit durch den Tiber als effiziente und billige Lösung der Leichenentsorgung geradezu anbot.

Die in der Arena getöteten Tierkadaver dagegen wurden verwertet. Dem Publikum war es nämlich gestattet, vom blutigen Gemetzel der Tiere Andenken mitzunehmen. Mancher Kaiser richtete sogar in der Arena Jagden aus, zu denen das Publikum eingeladen wurde, teilzunehmen bzw. sich zu bedienen. Manches in der Arena getötete Tier ist so als Wildbraten zum Verzehr gekommen. Wenig stieß man sich daran, wenn diese Wildtiere sich vor ihrem Untergang an den Eingeweiden menschlicher Opfer gelabt hatten (Tert., apol. 9,11).

Im Licht der erzielten Ergebnisse erweist Kyle die strafrechtliche Behandlung der Christen in den Verfolgungen im Prinzip als nicht außergewöhnlich. Besondere Härten bei der Hinrichtung haben möglicherweise ihre Ursache in der hartnäckigen Weigerung der Märtyrer, Anordnungen zu befolgen. Auffällig ist ferner die Parallele zu der Leichenschändung der christlichen Märtyrer in Lyon. Wie in Rom wurden ihre Leichname öffentlich ausgestellt. Hunden war währenddessen der freie Zugriff ungehindert möglich. Schließlich versenkte man die teilweise verwesenen Körperteile im Fluß. Christlicher Auferstehungsglaube und entstehender Märtyrerkult mögen derartige grausame Maßnahmen gefördert haben, einmalig waren sie aber, wie Kyle überzeugend darlegt, nicht.

Der Autor hat ein gut lesbares Buch geschrieben. Fremdsprachliche Zitate sind übersetzt, und die Nachweise sind umfangreich. Die zahlreichen ethnographischen Exkurse aus der Menschheitsgeschichte tragen zwar zum Verständnis des Problems bei, stehen aber nicht immer im Bezug zum Thema. So ist die Frage, ob die römische Arena, die Nazis oder doch eher die Sowjetunion mehr Personen zu Tode brachte (S. 160 und 174, Anm. 29), einfach nicht zu beantworten, da für die römische Arena kein Quellenmaterial für quantitative Aussagen vorliegt, wie der Autor selbst an anderer Stelle (S. 76-79) ausführt.

Das rezensierte Buch ist in jedem Fall sowohl dem Wissenschaftler als auch einem breiten Leserkreis sehr zu empfehlen. Kyle versteht es, einen wichtigen Aspekt der römischen Kultur von einer originellen Perspektive aus zu präsentieren.

Wien

Wolfgang Wischmeyer

*Thomas Lechner, Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologisch-geschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien. SVigChr XLVII, Leiden/Boston/Köln (Brill) 1999, XXVI + 370 S., ISBN 90-04-11505-6, EUR 111,-/USD 118,-.*

Die Debatte über die Datierung und insbesondere über die Echtheit der üblicherweise zu den Schriften der „Apostolischen Väter“ gerechneten sieben Ignatiusbriefe (= Ign.) ist spätestens durch die Thesen von R.M. Hübner in ZAC 1, 1997, 44-72, und die sich anschließende kontroverse Diskussion neu belebt worden. Das jetzt zu besprechende

ZAC, vol. 6, pp. 157-161  
© Walter de Gruyter 2002

Buch von Th. Lechner (= L.) ist eine 1998 abgeschlossene, bei Hübner in München geschriebene Dissertation, die das Ziel verfolgt, die Richtigkeit der Position Hübners zu erweisen. Darin liegt schon ein grundsätzliches methodisches Problem: L. setzt die im Titel des Buches mit einem Fragezeichen versehene These, die Ign. seien „gegen die Valentinianer“ geschrieben worden, von Anfang an als tatsächlich zutreffend voraus; er sammelt lediglich Belege dafür, daß die genannte Annahme richtig ist, nicht selten mit dem Hinweis, schon Hübner habe Entsprechendes „gezeigt“ oder „nachgewiesen“. Auf die Stationen der Forschung geht L. ausführlich ein; die in der ZAC geführte Diskussion wird freilich nicht erwähnt, obwohl deren Berücksichtigung rein zeitlich eigentlich hätte möglich sein müssen.

L.s Buch umfaßt nach einer kurzen Einleitung, in der das Problem beschrieben wird (S. XV-XXVI), entsprechend dem Untertitel zwei große Teile: L. beginnt mit Studien zur Chronologie, die sich auf die äußeren Nachrichten über Ignatius und die Ign. beziehen (S. 3-117); im zweiten Teil (S. 121-307) befaßt er sich mit IgnEph 16-20, wobei er zeigen will, daß sich Ignatius hier gezielt mit der valentinianischen Mythologie auseinandersetzt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 311-338) sowie mehrere Register (S. 343-370) beschließen den Band.

In der Einleitung stellt L. schon auf der ersten Seite fest, daß die in den Ign. vorausgesetzten kirchen- und theologiegeschichtlichen Verhältnisse in der Zeit Trajans, auf die die Briefe in der Regel datiert werden, „in keiner Gemeinde der christlichen Ökumene tatsächlich anzutreffen sind“ (S. XV; die oft erwogene These, Ignatius wolle insbesondere die Rolle des *ἐπίσκοπος* gar nicht beschreiben, sondern vielmehr für die von ihm für richtig gehaltene Interpretation werben, wird von L. nicht diskutiert); daher bestehe in der Forschung durchaus die Bereitschaft, die Ign. später zu datieren (Schoedel: um 105 bis 135; Joly: um 165). Ausführlich referiert L. dann Hübner, der die Abhängigkeit des Ignatius von Noët von Smyrna sowie den antivalentinianischen Charakter der Ign. gezeigt und damit „eine neue Ära der Ignatiusforschung“ eingeleitet habe (S. XXIV).

Im ersten Teil will L. zunächst zeigen, daß der Brief des Polykarp als Zeugnis für die Ign. nicht in Betracht kommt; zum einen sei der Widerspruch zwischen PolPhil 9 und PolPhil 13 nicht auszugleichen (S. 11-27), zudem polemisiere der Brief gegen Marcion, nachdem von Marcioniten die Frage der „Gerechtigkeit“ aufgeworfen worden sei (S. 34-36; viel zurückhaltender formuliert er in der Zusammenfassung, daß der Brief „möglicherweise doch gegen Markion bzw. die Markioniten gerichtet sein könnte, wenngleich eine eindeutige und ausschließliche Bezugnahme nicht beweisbar ist“, S. 41). Der Polykarpbrief kenne zahlreiche neutestamentliche Schriften und setze sie auch als den Adressaten bekannt voraus – und dies in einem Umfang, wie er „um 110-130 beispiellos gewesen sein dürfte“ (S. 39); man erfährt allerdings nicht, warum ein in Kleinasien beheimateter Autor um das Jahr 130 nicht Mt, 1Petr, 1Joh und einige der Paulusbriefe gekannt haben kann. Zum Verhältnis zwischen dem Polykarpbrief und den Ign. stellt L. fest, PolPhil 1,1b und PolPhil 13 seien als Interpolationen anzusehen, die unmittelbar auf den Autor der Ign. zurückgehen: „Im Prinzip setzt der Interpolator im Philipperbrief nur das fort, was er in den Ignatianen schon immer praktiziert hatte, nämlich die gezielte Manipulation des Lesers durch Informationen, die zwar aufeinander aufbauen, aber in unterschiedlichen Briefen vorliegen, so daß der Leser grundsätzlich alle Briefe kennen muß, um die gesamte Geschichte zu verstehen“, weshalb die Ign. „an die Gattung antiker Briefromane“ erinnerten (S. 56 mit Anm. 184). Nun ist ja das Problem der Spannung zwischen PolPhil 9 und PolPhil 13 im Blick auf das vorausgesetzte Schicksal des Ignatius immer schon gesehen worden und hat zur Annahme einer Briefteilung geführt; aber während die Vermutung, ein Redaktor habe zwei Briefe ohne Rücksicht auf die genannte Spannung miteinander verbunden, als nicht unwahrscheinlich gelten kann, ist die Annahme, durch die zwei Interpolationen in 1,1b und Kap. 13 sei ein offener Widerspruch zu der Aussage in Kap. 9 überhaupt erst geschaffen worden, wenig wahrscheinlich – der Interpolator hätte Kap. 9 doch leicht korrigieren oder

modifizieren können. L. nimmt an, der in PolPhil 9,1 genannte Ignatius sei ein Märtyrer aus Philippi gewesen, der durch die Interpolationen „in die literarische Kunstfigur Ignatius von Antiochien“ verwandelt worden sei (S. 57). Dazu passe vor allem die sprachlich ungewöhnliche Interpolation in 1,1b, weil „es geradezu eine ignatianische Spezialität ist, epistolographische Standardformeln zu variieren“, (S. 58) – ein Phänomen, das allerdings schon für die neutestamentlichen Briefe sowie für die Briefliteratur im ganzen charakteristisch ist. Wenn L. zu Recht feststellt, daß in PolPhil 1,1 „Bilder und Begriffe“ begegnen, die den Lesern der Ign. vertraut sind (S. 61), so muß man sagen, daß diese Beobachtung auch unter Voraussetzung der geläufigen These, PolPhil sei ein Begleitschreiben zum Corpus Ignatianum, ohne weiteres erklärlich ist. Wenn er umgekehrt feststellt, daß außer in den Interpolationen niemals eine direkte Abhängigkeit des PolPhil von den Ign. postuliert werden könne (S. 63), Polykarp die Ign. nicht einmal zu kennen scheine (S. 64), dann ist dies ein Zirkelschluß, weil jene Textabschnitte, die die Ign. voraussetzen, ja zuvor zu Interpolationen erklärt worden waren. Die These, der echte Polykarpbrief nach Philippi sei „um 150“ verfaßt und dann zwischen 165 und 175 durch den Autor der Ign. interpoliert worden (S. 64), setzt zum einen voraus, daß vor allem PolPhil 7 gegen Marcion polemisiert (was nicht zwingend ist, s.o.), und zum andern, daß eben die Ign. erst um 165/175 verfaßt wurden, was L. aber doch erst zeigen will und deshalb nicht als gegeben voraussetzen sollte.

Nach einer kurzen Bemerkung zum möglichen Verhältnis zwischen Lukians *De morte Peregrini* und Ignatius (S. 66f.) geht L. auf die Zeugnisse bei Irenäus und Origenes ein (S. 68-74), mit dem Ergebnis, daß die Ign. „vor 180 publiziert worden sein dürften“ (S. 73). Breit wendet sich L. dann den Nachrichten bei Euseb zu (S. 75-115); dessen Bischofslisten seien als solche nicht wertlos, doch frage man sich, „wie es dazu kommen konnte, daß Ignatius in der antiochenischen Bischofsliste als zweiter Bischof der antiochenischen Gemeinde geführt wurde, obwohl dieser Ignatius von Antiochien (die These der vorliegenden Arbeit vorausgesetzt) niemals existiert hat“ (S. 111f. – im Originaltext mit Hervorhebungen). Daß die Bischofslisten als solche ein Phänomen frühestens der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sind, dürfte außer Frage stehen; aber die Einordnung des Ignatius ist leicht zu erklären, wenn man eben nicht „voraussetzt“ (oder „davon ausgeht“, S. 112), daß Ignatius gar nicht existiert hat und die Ign. „um 165-175 verfaßt worden sind“ (S. 112). L. setzt für seine Argumentation immer wieder das Ergebnis voraus, obwohl dessen Richtigkeit zuvörderst erwiesen oder zumindest plausibel gemacht werden müßte.

Im zweiten Teil des Buches bietet L. eine breit angelegte Exegese von IgnEph 16-20, mit besonderer Betonung der religionsgeschichtlichen Ableitung des „Sternhymnus“ in 19,2: Es soll „gezeigt werden, daß der Sternhymnus den Valentinianismus als religionsgeschichtlichen Faktor voraussetzt und nur unter dieser Voraussetzung sinnvoll interpretiert werden kann“ (S. 126). Ebenso sei auch die in 18,2 anzunehmende Glaubensformel nur von daher interpretierbar, nachdem für 7,2 schon Hübner „den antivaleantinianischen Charakter dieser Glaubensformel überzeugend nachgewiesen hat“ (S. 129). Beide Texte erwiesen sich „als literarischer und ... auch als polemischer Höhepunkt eines Briefes, der insgesamt die Handschrift eines engagierten Häresiologen trägt“ (S. 135). Die von L. vorgetragene Analyse sowie die von ihm sorgfältig geführte Diskussion mit der Sekundärliteratur bieten wertvolle Einsichten in religionsgeschichtliche Parallelen. Seine beiden Argumentationsziele zu 18,2 lauten: „Mit der Formulierung  $\delta$  θεός ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός behauptet Ignatius die Identität des einen Erlösers Jesus Christus gegen die valentinianische Spaltung des Erlösers in verschiedene Erlöserfiguren“, und mit der Fortsetzung dieser Aussage ( $\epsilon$ κνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ) „wendet sich Ignatius gegen die valentinianische Auffassung, daß der Erlöser (bzw. einer der Erlöser) bei der Geburt nur durch Maria hindurchgegangen sei, ohne etwas von ihr angenommen zu haben“ (S. 187). Diese Feststellungen sind freilich nicht überzeugend, da L. wiederum voraussetzt, daß andere Auslegungsmöglichkeiten

von vornherein gar nicht erst geprüft werden müssen, und da er, hiermit verbunden, vor allem überhaupt keinen Versuch macht, die Ign. einmal umgekehrt von der neutestamentlichen Literatur her zu lesen und eine möglicherweise erkennbare Entwicklung wahrzunehmen.

So interpretiert er die Aussage „Unser Gott Jesus Christus“ von vornherein vor dem Hintergrund der breiten antignostischen Ausführungen des Irenäus in haer. III 16-23; er zitiert Irenäus mit dessen Aussagen *Iesus Christus dominus noster unus et idem* sowie *unus et idem est Iesus Christus filius Dei*, und er erklärt dann, beide Aussagen beschrieben „unmißverständlich die Identität des *einen* Erlösers, auf den *alle* Titel anwendbar sind“. Dann fährt er fort: „Diesen Formulierungen entspricht *inhaltlich* die Prädikation Ὁ γὰρ ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός (Eph. 18,2) vollkommen“ (S. 189, Hervorhebungen im Original). Dem wird man kaum zustimmen können, da L. auf den entscheidenden Punkt, daß Christus von Ignatius nämlich als „unser Gott“ bezeichnet wird, überhaupt nicht näher eingeht. Auch der Vergleich zwischen 18,2 und dem Markus-Referat des Irenäus, haer. I 15,3, trifft das Wesentliche nicht: „Während *Ignatius* durch den Zusatz ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν ‚Gott‘ als Subjekt der Menschwerdung erscheinen läßt, betont *Markus*, daß es der ‚Mensch‘ (ἄνθρωπος) gewesen sei, der sich dem Geburtsvorgang unterzogen habe“ (S. 196), schreibt L.; doch wenn sich IgnEph 18,2 gezielt gegen eine entwickelte gnostische Christologie wie die von Irenäus bekämpfte richtete, so wäre kaum verständlich, daß hier – anders als in 7,2 – der Hinweis auf die σάρξ Jesu fehlt (die Formulierung L.s, Ignatius verteidige hier „den Glauben der Großkirche, daß der gottmenschliche Erlöser ἐν μήτρᾳ als κύριος von Maria getragen wurde, woraus die Annahme der menschlichen σάρξ unmittelbar folgt“ [S. 197], verdeckt den Sachverhalt, daß *hier* von der σάρξ eben nicht die Rede ist). Richtig ist der Hinweis, daß die von Ignatius erwähnte Taufe Jesu in den Glaubensformeln sonst nicht erwähnt wird (S. 205); der Vergleich mit IgnSmyrn 1,1 zeigt aber, daß Ignatius diesen Hinweis als einen Teil der von ihm knapp erzählten „Geschichte“ Jesu versteht, dort erkennbar bezogen auf Mt 3,15.

L.s Exegese des Sternhymnus bietet ebenfalls wertvolle Einsichten, doch zeigt sich wieder die Zirkelargumentation: Zwar könne man neben der Ableitung des in 19,1 verwendeten Begriffs ἡσυχία „aus dem valentinianischen Systemvokabular“ „sicherlich“ auch „andere religionsgeschichtliche Möglichkeiten in Erwägung ziehen“; jedoch, so stellt L. dann fest, „wird man die valentinianischen Quellen als die in jeder Hinsicht überzeugenderen Parallelen zu akzeptieren haben, wenn man die Möglichkeit bedenkt, daß nicht nur Eph. 19,1, sondern der Sternhymnus insgesamt ausschließlich durch valentinianische Quellen sinnvoll interpretiert werden kann“ (S. 266). Ganz verständlich ist mir L.s Hinweis, der Sternhymnus habe „keine Rezeptionsgeschichte innerhalb der kirchlichen Tradition vorzuweisen“, da er „kein einziges Mal vollständig zitiert und überhaupt nur einmal von Severus von Antiochien durch ein Zitat von Eph. 19,3 rezipiert“ werde, weshalb die Position von H. Paulsen, die Alte Kirche habe sich mit diesem Text intensiv beschäftigt, korrigiert werden müsse (S. 270f.). Daß derartige Texte *vollständig* zitiert werden, ist überaus ungewöhnlich, und aus dem Fehlen solcher vollständigen Zitierung läßt sich für die Frage der Datierung jedenfalls nichts ableiten. L. nimmt sogar die Polemik gegen Wanderlehrer in IgnEph 9,1 für seine These in Anspruch, daß Ignatius gegen Markosier polemisiere, da diese nach Iren., haer. I 13,6 als μαθηταὶ περιπολιζόντες bekannt waren (S. 299); aber die von Irenäus gegebene Schilderung der Tätigkeit dieser Wanderlehrer – ihre Glaubwürdigkeit einmal vorausgesetzt – benennt *sehr* andere Probleme als diejenigen, die in IgnEph 9,1 erwähnt werden.

Bei aller Gelehrsamkeit, die L.s Buch erkennen läßt, ist es doch erstaunlich, daß er weder die Frage stellt, aus welchem Grunde ein um 165/175 gegen Valentinianer schreibender großkirchlicher Autor sich eines bis dahin praktisch unbekanntens Namens als Pseudonym bedient haben sollte: „Ignatius“ wäre ja gerade nicht der Träger eines „großen Namens“ gewesen, der großkirchliche Leser und womöglich auch die Häretiker hätte beeindrucken können. L. fragt auch nicht, warum der als „Ignatius“ auftretende

Autor ein derart kompliziertes Textgeflecht, wie es die sieben Ign. darstellen, geschaffen haben sollte, nur um an ganz wenigen Stellen nicht offen, sondern eher verdeckt eine aktuelle antignostische Polemik vorzutragen; an keiner Stelle wird ja gezielt eine häretische „Schule“ oder Gruppe genannt. L. macht auch nicht deutlich, welche kirchen- und theologiegeschichtliche Fiktion der Autor der Ign. seinen tatsächlichen Adressaten hätte vermitteln wollen: Ist dieser „Ignatius“ ein Zeitgenosse, oder sollen die Adressaten sich ihn als einen frühen Warner vorstellen, der den Valentinianismus zwar noch nicht namentlich kennen, sein Heraufkommen aber doch „erahnen“ konnte? Nach L.s Auslegung gewinnt man geradezu den Eindruck, die tatsächlichen Adressaten der Ign. hätten zunächst einmal die Lehre der Valentinianer bis ins Detail kennen müssen, um auf dieser Basis dann kleine Teiltexthe der Ign. verstehen zu können, während der weitaus größte Teil der Briefe mit der antivalentinianischen Zielsetzung offenbar gar nichts zu tun hatte.

Richtig ist, daß die traditionelle Datierung der Ign. in die Zeit Trajans nicht belegbar ist; dafür hat L. gute Argumente geliefert. Aber die Spätdatierung, durch die die Ign. als nahezu zeitgleich mit Irenäus erscheinen, hat L. nicht plausibel gemacht, ebensowenig die Annahme der Pseudonymität der Ign. Die These der gezielten Polemik gegen die Valentinianer wird von L. an die ignatianischen Texte herangetragen, sie wird nicht aus ihnen gewonnen. Die Annahme, die Ign. stammten aus dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts und bildeten ein für ihre Zeit theologisch wie kirchenrechtlich tatsächlich sehr ungewöhnliches Textcorpus, hat nach wie vor die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Vor allem gibt es keine Gründe, an der historischen Authentizität der in den Briefen beschriebenen äußeren Lage des Autors Ignatius von Antiochia zu zweifeln.

Bethel

Andreas Lindemann

*Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, hg. von der Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität, Leitung: Wolf-Dieter Hauschild. Bd. II βαβαί – δωροφορία, bearbeitet von Friedhelm Mann, Leiden (Brill) 2000, 555 S., ISBN 90 04 11450-5, EUR 225,-/USD 276,-.

Fast unmittelbar nach Erscheinen des ersten Bandes und damit in einem für ein Projekt dieser Art beinahe atemberaubenden Tempo liegt nun auch Band zwei des *Lexicon Gregorianum* (LG) vor. Das grundsätzlich über das LG an diesem Ort Gesagte gilt selbstverständlich auch für diese Neuerscheinung.

Der Band erfaßt die Lemmata von β bis δ. Darunter sind zahlreiche Begriffe, die für den philologisch, theologisch oder philosophisch an Gregor Interessierten von besonderem Interesse sind, manche vielleicht auch für mehrere oder alle dieser Gruppen. So mögen die zum Teil äußerst umfangreichen Artikel zu häufigen Verben wie βλέπω oder γίνομαι (letzterer umfaßt nicht weniger als 45 Seiten!) oder gar zu Formen wie δῆ inhaltlich keine großen Überraschungen bereithalten; als Arbeitsmittel für die Erforschung der Sprache des Nysseners oder bei der bislang (von wenigen Ausnahmen wie der sogenannten ep. 38 des Basilius abgesehen) erstaunlich wenig betriebenen Diskussion um Dubia werden sie zweifellos von großem Nutzen sein. Dasselbe gilt naturgemäß von den selteneren und dementsprechend für Gregors Diktion besonders typischen Ausdrücken bis hin zu einer Reihe von Hapaxlegomena wie das weder in LSJ noch in Lampe enthaltene βλυζάνομαι (aufquellen, überfließen), das Gregor in seinem Canticumkommentar einmal gebraucht.

Auf der anderen Seite werden die vollständigen Aufstellungen von Gregors Gebrauch zentraler theologisch-philosophischer Begriffe sicher der Auseinandersetzung mit seinem Denken starke Impulse geben. So wird – um nur einige Beispiele zu nennen – die Zusammenstellung der Belege von βούλησις und βούλημα beachtet werden müssen, wenn man an der immer wieder diskutierten griechischen (Vor-)Geschichte des

Willensbegriffs interessiert ist, für die Gregor ja bekanntermaßen von einiger Bedeutung ist. Die von Aubin einst vertretene These, Gregor habe mit seinem Gebrauch des Wortes βόρβορος im ethischen Kontext neuplatonische Metaphorik aufgegriffen, wird im Licht des entsprechenden Artikels des LG neu zu überprüfen sein. Eine zentrale Stellung in der eunomianischen Kontroverse nahm die Diskussion um die Gezeugtheit des Logos ein, und entsprechend umfangreich und reichhaltig sind die hier vorliegenden Artikel zu diesem Wortfeld (γεννάω, γέννημα etc.). Für Gregors Verständnis des Menschen, speziell für seine Psychologie, bietet der umfangreiche Artikel διάνοια wertvolles Material, während die Dokumentation von Gregors Vorliebe für den Terminus διήκω helfen kann, die Bedeutung stoischer Traditionen für Gregors Denken zu eruieren. Erwähnenswert sind auch Artikel zu Begriffen wie βασιλεία, γνώσις, δικαιοσύνη und δόγμα, die für alle diejenigen, die sich um solche zentrale Begriffe der theologischen Tradition bemühen, überreiches Arbeitsmaterial bieten. Und schließlich erfährt man, wenn man es noch nicht wußte, aus dem Artikel δουλεία (II.2), daß Gregor von Nyssa in seinem Kommentar zum *Ekklesiastes* die Sklaverei als Institution grundsätzlich kritisiert hat.

In den einzelnen Artikeln läßt sich wiederum die grundsätzliche Arbeit von Friedhelm Mann bewundern, der durch ein zum Teil sehr fein gesponnenes Netz von Gliederungen selbst äußerst umfangreiche Artikel übersichtlich macht. Dabei merkt man den Artikeln an, daß sich der Bearbeiter der – wenn man so sagen darf – Multifunktionalität des LG (als Begriffslexikon, Wörterbuch, Konkordanz) jederzeit bewußt war. Entsprechend werden sowohl sachliche (semantische) wie formale (syntaktische) Gliederungskriterien gewählt.

Es läßt sich allerdings beobachten, daß dies Bemühen des Bearbeiters um eine Integration des semantischen und des syntaktischen Zugangs zu gewissen Spannungen führt. Das ist nicht weiter verwunderlich, da es *prima facie* gar nicht zu erwarten ist, daß die Gliederung nach diesen beiden Gesichtspunkten im Normalfall konvergieren müßte. Es ist dementsprechend auch nachzuvollziehen, daß der Bearbeiter hier offenbar keine grundsätzliche Entscheidung getroffen hat, einem von beiden Zugängen grundsätzlich Priorität einzuräumen, sondern vielmehr allem Anschein nach über das Gliederungsprinzip bei jedem Eintrag separat entscheidet. Bei manchen Artikeln wird überhaupt nur einer der beiden Gesichtspunkte berücksichtigt: so findet sich bei βλέπω eine rein syntaktische Gliederung, während bei γεννάω ein rein semantisches Ordnungsprinzip gewählt wurde. Daneben gibt es dann auch Kombinationen: so ist z.B. bei dem Stichwort διαφορά die primäre Einteilung eine syntaktische (I. absolut, II. mit Genitivbegriff, III. mit Adverbial), innerhalb derer dann unter anderem nach semantischen Kriterien weiter gegliedert wird, während beim Stichwort δόξα genau umgekehrt verfahren wird. In der Konsequenz kommt es freilich zu einzelnen Doppelungen. Natürlich richtet sich Gregor in seinem semantischen Gebrauch von διαφορά nicht nach der syntaktischen Gliederung des LG, und so kommt es, daß z.B. der Gebrauch des Wortes in der trinitätstheologischen Auseinandersetzung an mehreren Stellen, in I.A, II.B.1 und III.A.1.b)(β), behandelt wird. Letzteres ist wahrscheinlich eine nicht zu umgehende Folge der ‚Multifunktionalität‘ des LG. Wenn man diese begrüßt, darf man jene dem Bearbeiter nicht anlasten. Für den Benutzer bedeutet das aber, daß eine gründliche Sichtung jedes Artikels in jedem Fall notwendig ist, will er wirklich alle für sein Interesse relevanten Belege berücksichtigen.

Gelegentlich stößt man bei der Durchsicht der Artikel auch auf bemerkenswerte Aussagen Gregors. So findet sich unter dem Stichwort δημοκρατικός folgende Prognose über die praktischen Konsequenzen der eunomianischen Trinitätslehre (Eun. III 3,3f.; GNO II, 108,12): καὶ εἰ τοῦτο κρατήσῃεν, εἰς ἀναρχίαν τινὰ πάντη καὶ δημοκρατικῆν αὐτονομίαν τὰ δόγματα τῆς εὐσεβείας μετενεχθήσεται.

Berlin

Johannes Zachhuber

Gudrun Münch-Labacher, *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar*, Hereditas 10, Bonn (Borengässer) 1996, XXII + 200 S., ISBN 3-923946-29-5, EUR 27,60.

Wer den Titel dieser (erfreulich schlanken) Tübinger katholisch-theologischen Dissertation von 1994 liest, mag zunächst stutzig werden, stand doch Kyrills Johanneskommentar unlängst bereits im Zentrum zweier Monographien (von Luigi Fatica<sup>1</sup> und Lars Koen<sup>2</sup>). Vor allem die Arbeit des Schweden Koen überschneidet sich mit der vorliegenden nicht nur hinsichtlich der Quellengrundlage, sondern auch thematisch, insofern es in beiden Fällen um die Inkarnations- und Soteriologievorstellungen in besagtem Kommentar geht. Angesichts der Tatsache, daß die Arbeit der Vf.in nur drei Jahre nach Koens Untersuchung eingereicht wurde, legt sich die Vermutung nahe, daß die wissenschaftliche Kommunikation hier wieder einmal nicht befriedigend funktioniert hat. Gleichwohl ist die vorliegende Studie nicht einfach nur eine Dublette zu Koens Buch. Vielmehr unterzieht die Vf.in Koen in der Einleitung einer ausführlichen und – wie ich finde – überzeugenden Kritik (S. 5-12) und vermag auf diese Weise darzutun, warum ihre eigenen Ausführungen über den bisherigen *status quaestionis* hinausführen.

Die Vf.in möchte Einsicht gewinnen „in den Zusammenhang von Glaube an Christus und Heilsverlangen bei Cyrill“, genauer: „Die christologische Lehre des Cyrill soll von seinen Darlegungen über Heil und Erlösung her motiviert erkennbar werden“ (S. 2). Dabei setzt sie sich vor allem mit der von protestantischen Dogmenhistorikern seit Albrecht Ritschl und Adolf von Harnack vertretenen These auseinander, Kyrill vertrete eine „physische Soteriologie“ oder eine „Inkarnationschristologie“, wie sie überhaupt für die östlichen Kirchenväter typisch sei. Durch die Einung des Logos mit der Menschennatur werde die universale Erlösung gewährleistet. „Leben und Handeln des Christus sind in dieser Sicht unwichtig, im besonderen spielt sein Heilswerk am Kreuz als erlösender Akt keine Rolle“ (S. 27). Letzteres sei aber zentral für die Kreuzesoteriologie der Lateiner. Die Vf.in möchte mit ihrer Studie herausarbeiten, daß diese Sicht, was Kyrill anbetrifft, differenziert werden muß. Es geht ihr darum zu zeigen, „daß die naturhaft-seinsmäßige und die geschichtlich-personale Sichtweise einander nicht notwendig ausschließen, sondern als jeweils zu unterscheidende, aber auch ergänzende Perspektiven betrachtet werden können“ (S. 29).

Die Vf.in erschließt nun Kyrills Soteriologie in zwei Argumentationsdurchgängen. Zunächst bietet sie eine Darstellung dreier zentraler exegetischer Passagen im Johanneskommentar (zu 14,20; 16,7; 17,18f.). Ihr stellt sie eine (bisweilen sprachlich etwas unebene) Übersetzung dieser Passagen voran. Sodann entfaltet sie in den folgenden Kapiteln in synthetischer Betrachtungsweise die verschiedenen Aspekte der kyrillischen Soteriologie.

Welches sind die Ergebnisse ihrer Analysen? Man kommt nach Meinung der Vf.in mit der Unterscheidung zwischen (östlicher) naturhaft verstandener Inkarnationsoteriologie und (westlicher) heilsgeschichtlich orientierter Kreuzesoteriologie bei Kyrill nicht aus. Die Soteriologie Kyrills ist insofern „heilsgeschichtlich“, als „das Heilswerk des Christus von der Inkarnation über das Kreuz bis zur Auferstehung und Erhöhung reicht und erst mit der Rückkehr zum Vater seinen vollen Abschluß findet“. Kyrill zufolge schickt der Logos sein Leben nicht einfach in die Menschheit hinein, sondern bringt es dadurch für alle Menschen hervor, daß er selbst stirbt. Mit der Inkarnation

<sup>1</sup> L. Fatica, *I Commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria. Confronto fra metodi esegetici e teologici*, SEAug 29, Rom 1988.

<sup>2</sup> L. Koen, *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel According to St. John*, SDCU 31, Uppsala 1991.

wird „die neue Seinsweise der Menschheit in Christus“ inauguriert (S. 184). Oder anders herum formuliert: „Das neue Sein wurzelt in der heilschaffenden Geschichte Gottes mit den Menschen“ (S. 185). Die Vf.in sieht in Aussagen, die eine physische Erlösungslehre bei Kyrill nahelegen, und solchen, die heilsgeschichtlich orientiert sind, keinen Widerspruch. Vielmehr handele es sich um zwei Aspekte derselben Sache. Einerseits seien „wir – paulinisch gesprochen – wirklich eine neue Schöpfung“, und zwar deswegen, „weil sich der Logos wirklich unserer Natur geeint hat“. Andererseits sei Versöhnung bei Kyrill so zu verstehen, „daß der Sohn Gottes das Menschsein liebend durchlitten hat“. Das „aktive Subjekt des Heilshandelns“ sei für Kyrill „der Gottessohn“ bzw. „der Gottlogos“ (S. 185f.). Dabei liege die Betonung darauf, „daß der Heiland selber Gott ist“. Es gehe „um die Subjektseinheit in Christus“ (S. 186). Dabei bedinge die antiarianische Frontstellung, daß die „physische“ Perspektive, die die naturhafte Einung von Logos und Mensch um des Heils willen betont, über die heilsgeschichtliche dominiert.

Nun sind die Korrekturen, die die Vf.in an der Ritschl-Harnack-Sicht der Dinge anbringt, durchaus bedenkenswert; sie verhelfen zu einer nuancierteren Beurteilung der theologischen Eigenart des streitbaren Alexandriner. Man fragt sich aber doch nach der Lektüre, ob das denn alles gewesen sei. Meine Anfragen betreffen v.a. drei Punkte:

Erstens werden die Einleitungsfragen zum Johanneskommentar mit keinem Wort gestreift. Gerade auch für die dogmengeschichtliche Einordnung des Werkes wäre es nicht ohne Belang gewesen, zu wissen, welche Erkenntnisse sich aus den Analysen der Vf.in für Datierung und evtl. auch Abzweckung des Kommentars ergeben. Man muß schon in den Artikel „Kyrill von Alexandrien“ der Vf.in im „Lexikon der antiken christlichen Literatur“ hineinschauen, um festzustellen, daß sie das Werk zwischen 425 und 428 datiert – mit kaum ausreichender Begründung. Auch hätten Bemerkungen zum exegetischen „Handwerk“ Kyrills nicht geschadet – hier hätte man leicht über die insgesamt wenig eindringenden Bemerkungen Koens hinausgehen können, hätte sich die Auseinandersetzung mit dem in der Einleitung allzu flink beiseite geschobenen *Fatica* gelohnt!

Zum zweiten hat die Vf.in die (ja nicht gerade ausufernde) dogmengeschichtliche Sekundärliteratur zumal protestantischer Provenienz nur ausschnittsweise wahrgenommen. Der Gegner, gegen den sie zu Felde zieht, nämlich ein bestimmtes Verständnis von „physischer Erlösungslehre“, wie es die Vf.in aus A. Ritschl und A. von Harnack erhebt, erweist sich beim heutigen Stand der Diskussion als Pappkamerad. Die evangelische Dogmengeschichtsschreibung ist nach Harnack weitergegangen. Freilich hat die Vf.in Arbeiten wie den zweiten Band der Dogmengeschichte Karlmann Beyschlags oder Adolf Martin Ritters Beitrag zu dem von Carl Andresen herausgegebenen Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (soeben in überarbeiteter zweiter Auflage erschienen), in denen die Dinge doch differenzierter dargestellt werden (ebd. 65-73 bzw. 241-245), gar nicht erst zur Kenntnis genommen. Ebenso hat sie wichtige neue Monographien zu Kyrill (z.B. von John A. McGuckin zur Christologie<sup>3</sup> oder von Marie-Odile Boulnois zur Trinitätstheologie [s.u.], beide 1994 publiziert) ignoriert.

Drittens fehlt es der Arbeit an dogmengeschichtlicher Präzision und Vertiefung. Die These, Kyrills Lehre von der Ausstattung des Protoplasten mit der Gabe des Heiligen Geistes sei antipelagianisch zu verstehen (S. 78f.), ist unter historischen Gesichtspunkten kaum plausibel. Die häufigen Verweise auf andersartige Erlösungskonzeptionen bei Augustin zeugen zwar von der Belesenheit der Vf.in auch in der Theologie der westlichen Väter, haben aber allenfalls heuristischen, keinen traditionsgeschichtlichen Wert. Indessen fehlt die genauere Untersuchung eines griechischen Theologen, dessen Christo-

<sup>3</sup> J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria, the Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*, SVigChr 23, Leiden u.a. 1994.

logie nun allerdings für Kyrill – freilich ohne dessen Wissen! – bedeutsam ist. Die unter dem Namen des Athanasius umlaufenden Schriften des Apollinaris von Laodicea hat der Alexandriner bekanntlich (wenigstens seit 430) eifrig rezipiert. (Um dies zu wissen, hätte ein Blick in die o.a. Arbeiten von Beyschlag und Ritter genügt; vgl. ebenda 67 mit Anm. 117 bzw. 243 Anm. 138). Tatsächlich stellt die Vf.in auch S. 110 fest: „Wenn man mit diesen Aussagen des Cyrill Texte von Autoren vergleicht, die sich ausdrücklich gegen eine christologische Lehre vom Typ der Christologie des Apollinaris von Laodicea gewandt haben, kann man beinahe nicht umhin, im Text des Cyrill vielleicht doch eine leicht apollinaristische Note auszumachen.“ Damit steht nicht zuletzt die Datierungsfrage wieder auf der Tagesordnung!

Ebenso ist es für die Stoßrichtung der kyrillischen Argumentation von Bedeutung, wer denn die „arianischen“ (richtiger wohl: anhomöischen) Positionen vertreten hat, gegen die der Patriarch polemisiert. So setzt sich Kyrill etwa in seiner Auslegung zu Joh 14,20 mit einer Position auseinander, die aus dem Evangeliumsvers ein Argument gegen die Homousie von Vater und Sohn gewinnt. Die *ἕνωσις* sei nicht „natürlich“ (φυσική), sondern „relational“ (σχετική) zu verstehen, wobei das einigende Band die gegenseitige Liebe sei, die der Liebe zwischen den Menschen und Christus entspreche. Die Vf.in verzichtet auf eine genauere Analyse und Bestimmung der Provenienz dieser gegnerischen Auffassung, da Kyrill sie auf den Skopos seiner eigenen Argumentation zugeschnitten habe (S. 31 Anm. 4; vgl. auch S. 54f.). Hier hätte sich ein Blick in das wichtige Buch von Marie-Odile Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 143, Paris 1994, gelohnt, wo zu diesem Thema einiges zu finden gewesen wäre, etwa der Hinweis darauf, daß die Opposition zwischen *σχέσις* und *φύσις* (bzw. *ἕξις*) bereits in der griechischen Philosophie breit diskutiert wurde (z.B. ebd. 400f. mit Anm. 322). Zu fragen wäre, inwiefern diese Debatte zu Zeiten Kyrills in der Auseinandersetzung um die rechte Gottesvorstellung noch aktuell ist. Keinesfalls sollte man es einfach „dahingestellt sein lassen“, „ob Cyrill nun zu seiner Zeit wirklich noch mit arianischen Theologen konfrontiert war“ (S. 187)!

Eine präzisere Bestimmung der Gegner hätte möglicherweise auch für die Einleitungsfragen etwas austragen können!

Kleinere Mängel: Die herangezogenen Editionen antiker Werke sind nicht immer die besten (z.B. bei der *Ascensio Isaiae* und der Paschahomilie Ps.-Hippolyts). Auf S. 21 ist ein Satz grammatikalisch verunglückt. S. 116 muß es heißen: „mit drei (nicht: mit zwei) absoluten Genitiven“, was vielleicht durch die ebenda gebotene unpräzise Übersetzung des Textes Pusey I, 184,4-8 verursacht ist. Es fehlt ein Stellenregister antiker Autoren.

Das Buch von Gudrun Münch-Labacher bereichert die landläufige Vorstellung von der Soteriologie (und damit implizit auch von der Christologie) Kyrills um einige nicht unerhebliche Nuancen. Unser Bild des Theologen Kyrill wird facettenreicher. Insgesamt bleibt jedoch ein gemischter Eindruck zurück von einer Arbeit, in der durchaus präzise theologisch argumentiert wird, die aber eine gewisse Hilflosigkeit bei den im engeren Sinne dogmenhistorischen Fragen verrät.

Bonn

Wolfram Kinzig

*Augustinus, Contra sermonem Arrianorum (praecedat Sermo Arrianorum)*, hg.v. M.J. Suda, *De correptione et gratia*, hg.v. G. Folliet, CSEL 92, Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 2000, 284 S., ISBN 3-7001-2900-9, EUR 50,43/sFr 86,50.

Das Wiener Corpus der Kirchenväter wird durch diesen Band um Texte vermehrt, für die bisher die Ende des 17. Jahrhunderts erschienene Mauriner-Ausgabe der Werke Augustins und deren Nachdrucke benutzt werden mußten. Die Herausgeber konnten

ZAC, vol. 6, pp. 165-167  
© Walter de Gruyter 2002

sich weder für die Textherstellung noch für den Quellenapparat auf reiche Vorarbeiten anderer Forscher stützen. Da die Editionen ganz verschiedenen Prinzipien folgen und auch von unterschiedlicher Qualität sind, werden sie im folgenden separat besprochen.

Der *Sermo Arrianorum* (die Schreibung mit doppeltem *r* ist in den alten Codices üblich) ist ein kurzes homöisches Manifest (Kap. 32 das Stichwort *similis*), dessen drei Teile über den Sohn (1-9), den Heiligen Geist (10-30) und die Substanzverschiedenheit von Vater, Sohn und Geist (31-34) in mancher Hinsicht dem Bekenntnis der Synode von Konstantinopel 360 verwandt erscheinen. Augustinus erhielt den Text ohne Autorennamen (retr. II 52) von einem gewissen Dionysius aus Vicus Iuliani (unweit von Hippo Regius) mit der Bitte um Widerlegung zugesandt, wie aus ep. 23A\*,3 (Divjak) hervorgeht. Aus demselben Brief ist auch zu erschließen, daß Augustins *Contra sermonem Arrianorum* im Herbst 419 verfaßt wurde. Max Josef Suda, der Herausgeber der beiden fast immer zusammen überlieferten Schriften, verrät in seiner kurzen Einleitung erstaunlicherweise keine Kenntnis dieses Briefes, obwohl er dem Entdecker Johannes Divjak im Nachwort für wertvolle Anregungen dankt; vielmehr behält Suda die veraltete Datierung „um 418“ bei. Auch sonst zeigt sich der Herausgeber in dem Versuch einer kurzen Charakterisierung der Schrift nicht vertraut mit der neueren Forschung, die den Begriff „Arianer“ längst problematisiert hat und wohl von keiner Lehre mehr sagen würde, sie finde sich „bei allen Arianern“ oder werde von Augustinus „schonungslos“ als „Fehlgriff“ „aufgezeigt“ (S. 11).

Auf der Grundlage der von Rudolf Hanslik inaugurierten großen Bestandsaufnahme der handschriftlichen Überlieferung von Augustins Werken konnte Suda 63 Manuskripte des Werkes ermitteln, von denen er jedoch nur die ältesten herangezogen hat, so daß seine Ausgabe auf 24 Codices aus dem neunten bis zwölften Jahrhundert beruht, unter denen mehrere eng verwandt sind. Ein Stemma mit klaren Prioritäten hat sich anscheinend nicht ergeben. Die Liste der Abweichungen des neuen CSEL-Textes vom Mauriner-Text Mignes füllt immerhin zwei Seiten.

Leider macht sich die mangelnde Beschäftigung des Herausgebers mit der Dogmen- und Theologiegeschichte bemerkbar. Suda gibt im Quellen- und Similienapparat neben Bibelstellen eine Reihe von patristischen Parallelstellen an, doch hat er offensichtlich das nichtnizänische lateinische Textcorpus nicht genügend durchgearbeitet. Entgangen sind ihm beispielsweise folgende Parallelen zwischen dem *Sermo Arrianorum* (SA) und der von Gryson aus Codex Paris., B.N., lat. 8907, rekonstruierten *Epistula* des Auxentius von Durostorum (AE) über seinen Lehrer Wulfila und dessen Credo (CChr.SL 87, orthographisch vereinheitlicht):

SA 4,8f.: <i>Deus et Dominus</i>	AE 308 <sup>r</sup> 4: <i>dominum et deum nostrum</i>
SA 5,20f.: <i>Et ideo solum hominem patri suo heredem, sibi enim coheredem facere dignatus est</i>	AE 306 <sup>v</sup> 27-30: <i>ut non solum esset heres dei et coheres Christi</i>
SA 15,82f.: <i>Spiritus sanctus minister est filii</i>	AE 308 <sup>r</sup> 6; 27f.: <i>et unum spiritum sanctum [...] ministrum Christi</i>
SA 26,110: <i>Pater immobiliter et impassibiliter volens filium genuit</i>	AE 304 <sup>v</sup> 36-38: <i>sola voluntate et potestate, impassibilis impassibiliter, [...] immobiliter unigenitum deum creavit</i>
SA 33,163f.: <i>et bono melior est manifestatus</i>	AE 304 <sup>v</sup> 8f.: <i>omni bonitati meliorem</i>

Die Liste könnte noch leicht vermehrt werden, sowohl aus dem Pariser Codex als auch aus anderen lateinischen Texten nichtnizänischer Tradition. Erst nach einer umfassenden Sammlung dieser Art ließe sich der *Sermo Arrianorum* historisch einordnen. Auch zu Augustins Gegenschrift sind Suda wichtige Parallelen entgangen, insbesondere trin. XV 20,38, wo Augustinus wahrscheinlich sogar direkt seine Schrift Arrian. I 2 im Blick hat.

Ein ganz anderes Niveau erreicht hingegen die von Georges Folliet besorgte Edition der letzten in Augustins *Retractationes* erwähnten Schrift: *De correptione et gratia*. Nicht weniger als 87 von 160 Manuskripten des 6./7. bis 15. Jahrhunderts werden für die Textkonstituierung herangezogen und im wesentlichen drei Überlieferungstypen zugewiesen, von denen einer, repräsentiert insbesondere durch Ms. 608 der Stadtbibliothek Lyon (saec. VIII) und eine Abschrift davon (Paris, B.N. 2095, saec. IX) Priorität genießt. Als seien das nicht genug Textzeugen, wird eine zwölf Seiten lange Liste der (teils im textkritischen Apparat ausgewerteten) Druckausgaben und Übersetzungen vom 16. Jahrhundert bis heute geboten. Aber selbst mit diesem wertvollen Repertoire der Text- und Rezeptionsgeschichte gibt sich der Herausgeber noch nicht zufrieden, sondern er dokumentiert die Zitate dieser Schrift über die Gnadenlehre aus Florilegien und theologischen Werken der Spätantike und des Mittelalters, denn gerade im Prädestinationsstreit des neunten Jahrhunderts und in der Zeit der sich herausbildenden großen theologischen Schulen wurde das Werk viel benutzt. Ein 46 Seiten langer Abschnitt mit höchst sorgfältigen Diskussionen textkritisch schwieriger, oft aber auch theologisch interessanter Stellen beschließt die Einleitung Folliets. Die Textausgabe ist vorzüglich, was nach derart außergewöhnlichen Vorarbeiten kaum verwundert. Anders als Suda versucht Folliet allerdings gar nicht erst, den Quellenapparat zu einer Art Kommentar auszubauen. Mit Ausnahme dreier von Augustinus selbst ausdrücklich gekennzeichnete Väter-Zitate werden lediglich Bibelstellen nachgewiesen.

Es kann nur begrüßt werden, wenn das CSEL weiter voranschreitet und Texte erfaßt, die zuvor in keiner modernen historisch-kritischen Ausgabe vorgelegen haben.

Frankfurt

Roland Kany

*Markell von Ankyra, Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom, hg., eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent, SVigChr 39, Leiden (Brill) 1997, CXI + 192 S., ISBN 90-04-10907-2, EUR 119,78/USD 141,-.*

Von den Qualifikationsarbeiten der Jahre 1986, 1987 und 1991 (J.Th. Lienhard, G. Feige – erschienen 1991 –, K. Seibt), die sich mit Markell von Ankyra befassen, ist wegen ihrer Einsichten und Ergebnisse die originellste und bedeutendste die von Klaus Seibt. Sie erschien 1994 unter dem Titel „Die Theologie des Markell von Ankyra“ (Arbeiten zur Kirchengeschichte 59, Berlin/New York 1994). Seibt gelingt bekanntlich die Neuordnung der Fragmente Markells, die von Euseb von Cäsarea in dessen Gegenschriften zitiert werden. Dies stellt gegenüber Klostermanns Anordnung (in GCS Eusebius Werke IV) einen Neuanfang in der Markellforschung dar (s. das Kapitel „Rekonstruktion“ bei Seibt 203-244). Seibt legt die Fragmente eingebettet in seiner Kommentierung in deutscher Übersetzung vor, wobei er jedem Fragment textkritische Bemerkungen vorausschickte.

Vinzent arbeitet selbstverständlich mit der Seibtschen Neuordnung der Fragmente, aber die Art und Weise, wie er sich die Rekonstruktionsergebnisse seines Vorgängers zu eigen macht, kann man nicht stillschweigend hinnehmen.

In seiner Ausgabe stellt Vinzent den Fragmenten in Text und Übersetzung (S. 1-129) seine Einleitung (S. XIII-CII) und die Bibliographie (S. CII-CXI) voran. Auf Text und Übersetzung folgen Anmerkungen (S. 131-157; die Einleitung hat ihre eigenen, nicht nachgestellten Anmerkungen) und sehr willkommene Register (S. 159-190). Die Auseinandersetzung mit Seibt findet sowohl in der Einleitung wie in den Anmerkungen zum Text statt. Schließlich gibt es die notwendige Synopse der alten und der neuen Zählung der Fragmente (S. 191f., s. auch das Inhaltsverzeichnis S. VII) unter der Überschrift „Synopse der Fragmentenzählung Klostermann/Vinzent“ (Hervorhebung von mir), so auch die Bezeichnung der beiden Spalten. Im Textteil sieht die Bezifferung der

ZAC, vol. 6, pp. 167-170  
© Walter de Gruyter 2002

Fragmente etwas anders aus: Fragment 1 (65 Kl./H.) – „H.“ steht für Hansen. Die sehr begrüßenswerte Genauigkeit, mit der Hansen neben Klostermann genannt wird, macht das Fehlen eines „S.“ (= Seibt) nach der ersten Ziffer nur umso anstößiger. Diese Vereinnahmung ist eine Unverschämtheit, weil eklatante Verletzung der wissenschaftlichen Priorität zum eigenen Vorteil des Herausgebers. Von den Herausgebern der Reihe, in der die Arbeit erschienen ist, ist dieses Vorgehen offenbar nicht beanstandet worden, woraus man schließen muß, daß sie es nicht bemerkt haben. Den Reim (oder die Reime) darauf überlasse ich dem geeigneten Leser.

Einen möglichen „Originalitäts“anspruch will Vinzent hoffentlich nicht in der Tatsache begründen, daß er die Reihenfolge der Fragmente 105 und 106 gegenüber Seibt vertauscht hat – die Zählung hat natürlich auf den Namen dessen zu lauten, der sie begründet hat. Die verschiedentlichen Würdigungen der Ergebnisse Seibts als „bahnbrechend“, „wichtig“, zu denen sich Vinzent in seiner Einleitung mit Recht versteht, heben das Ärgernis der Appropriation nicht auf.

Seibts Monographie ist in Darstellung und Übersetzung nicht leicht zu lesen; Vinzent kann sich des Vorzugs größerer stilistischer Flüssigkeit rühmen. In der Übersetzung findet man die größere Wörtlichkeit mal auf der einen, mal auf der anderen Seite. Davon sind zu unterscheiden die Fälle, wo es um richtig oder falsch geht. Die Debatte, die Vinzent mit Seibt darüber im Einzelnen und über Interpretationsfragen führt, wird inzwischen durch Seibt fortgesetzt in einer längeren Rezension in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZKG 111, 2000, 356-377), einer Rezension, die man unter den obwaltenden Umständen nicht nur als sachlich, sondern auch als vornehm bezeichnen muß, auch wenn es Seibt an dem einen oder anderen deutlichen Wort nicht fehlen läßt.

Der Bereich der Differenzen in Darstellung und Bewertung der markellischen Theologie durch Seibt und Vinzent läßt sich am einfachsten durch die Stichworte bezeichnen, mit denen Seibt die Abschnitte seiner Auseinandersetzung mit Vinzent überschreibt: „1. Markells Begriff von der Einheit Gottes“ (hier geht es u.a. auch um die Übersetzung von *μονάς* durch Vinzent), „2. Markell und die Agen(n)esie-Konzeption des Asterius“, „3. Asterius und der anthropologische Vergleich“, „4. Markells Zeugungs- und Sohnesbegriff“, „5. Der Stellenwert des Inkarnatorischen für Markell“, „6. Die Eschatologie“.

Als Asterius-Spezialist, der er ist, sieht Vinzent die Texte des Markell ganz unter dem Gesichtspunkt von dessen Asteriusbekämpfung. (In Parenthese: In seiner Beanspruchung der *anonymen* Eusebianer-Zitate in der III. Arianerrede des Athanasius für Asterius führt dieses Hauptinteresse Vinzent zu einer Art von Tunnelblick, der die Wahrnehmung der sich lebendig fortsetzenden Diskussion unter den Zeitgenossen einschränkt.)

Die Ausrichtung auf Asterius spiegelt sich in den Überschriften der markellischen Fragmentengruppen; die Abgrenzung der Gruppen ist die gleiche wie bei Seibt, nur hat Seibt mehr Untergliederungen. Auch Seibt überschreibt Frgm. 1-114 mit „Polemik gegen den Sophisten“, aber im übrigen dienen seine Überschriften der positiven Darstellung der jeweiligen markellischen Auffassung. Als Beispiele gebe ich nur: Seibt zu Frgm. 1-50: „Über die christliche Unterscheidung der Ἀρχαί“, Vinzent: „Asterius' menschliche Vorstellungen von den Prinzipien den göttlichen Quellen gegenübergestellt“; Seibt zu Frgm. 51-114: „Gottes Einheit und sein schöpferischer, inkarnatorischer und heiliger Hervorgang bzw. seine ‚Selbstverbreiterung‘“, Vinzent: „Widerlegung von Asterius' menschlicher Vorstellung der Einheit von Gott und Logos“. Es ist keine Frage, welche der beiden Reihen von Überschriften informativer ist. – Beiläufig bemerke ich, daß die ständige Genitivbildung zu „Asterius“ mit Hilfe des Apostrophs irritiert; warum nicht den guten alten Genitiv des bestimmten Artikels gebrauchen?

Die Beziehung der Schrift Markells zum Kaiser, bei Seibt Gegenstand eines besonders interessanten Abschnitts (S. 460-489), wird von Vinzent zu Unrecht völlig heruntergespielt (S. LXXVI-LXXVIII) – wieso sollen plötzlich Eusebs Mitteilungen darüber

nichts gelten? Wir stehen hier vor einer weiteren Folge von Vinzents vorherrschenden Asteriusinteressen, die zu einer gewissen Abflachung der Eigentümlichkeiten Markells führt. In diesem Zusammenhang muß die Diskrepanz in Übersetzung und Deutung von Frgm. 84 erwähnt werden. In der ersten Hälfte des kurzen Textes ist die Rede davon, daß der Logos „das menschliche Fleisch bereitet habe, durch die Auferstehung unsterblich zu werden“. Das Übersetzungsproblem entsteht in der zweiten Hälfte, deren Wiedergabe durch Vinzent die richtigere ist, womit Seibts Deutung hinfällig wird. Vinzents Übersetzung ist jedoch mit Karin Metzler (briefliche Mitteilung) weiter zu verbessern; im Zitat ist daher folgendermaßen fortzufahren: „und daß er (sc. der Logos), nachdem er sich (das Fleisch) wie einen Siegeskranz umgewunden hat, zur Rechten des Vaters sitzt“. Markell bleibt auch so „originell“; das krasse Bild kommt durch extreme Verkürzung des Gemeinten zustande. – Wie aus dem Titel hervorgeht, bietet Vinzents Ausgabe auch den Brief Markells an Julius von Rom. Man weiß, daß der Brief eine bedeutende Stellung in der Geschichte des *Romanum* hat, das hier zum ersten Mal erscheint, freilich von Markell nicht als Credo der römischen Kirche kenntlich gemacht wird. Vinzent allerdings erklärt (S. LIX) dieses Bekenntnis für eine Komposition Markells, während er andererseits im *Serdicense* nur einigen Einfluß Markells am Werke sehen will. Die von Vinzent angekündigte Arbeit über das *Romanum* ist inzwischen erschienen, in: W. Kinzig/C. Marksches/M. Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“*, zu den „*Interrogationes de fide*“ und zum „*Römischen Glaubensbekenntnis*“, AKG 74, Berlin/New York 1999; sie bedürfte wohl einer eigenen Auseinandersetzung.

Im Brief an den römischen Bischof scheint Markell, jedenfalls auf den ersten Blick, seine frühere Meinung über das „Ende der Herrschaft“ zu korrigieren. Zwischen Seibt und Vinzent führt das zu zwei völlig verschiedenen Übersetzungen. Vinzent S. 126,11f. schreibt Markell innerhalb einer Reihe von Prädikationen des „Eingeborenen Sohn Logos“: ἀει συμβασιλεύων „τῷ θεῷ καὶ πατρὶ“ (cf. 1Kor 15,24), οὐ „τῆς βασιλείας“ (cf. Lk 1,33) κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου μαρτυρίαν „οὐκ ἔσται τέλος“ (cf. Lk 1,33). Seibt (S. 430) möchte οὐκ ἔσται τέλος nicht als Zitat aus Lk 1,33 betrachten, da Markell „sonst nicht ‚nach dem Zeugnis des Apostels‘ geschrieben hätte“. Für Vinzent ist der Anstoß der Erwähnung des Apostelzeugnisses (das er als Zeugnis für den lukanischen Satz versteht) so groß, daß er in seiner Übersetzung (S. 127 Mitte) τοῦ ἀποστόλου mit „des Boten“ übersetzt und in Klammern hinzufügt „(sc. Gabriel)“! Vinzents Anmerkung zur Stelle verweist nur auf sein Buch Ps. Athanasius, *Contra Arianos IV*, S. 436 Anm. 241. Wie viele andere vor ihm hat er das Relativpronomen im Genitiv, οὗ, „dessen“, auf den Sohn bezogen, schließlich gelten alle übrigen Aussagen dem Sohn. Seibt dagegen nimmt „das Zeugnis des Apostels“ wörtlich und erkennt im Genitivpronomen den Bezug auf das unmittelbar vorangehende τῷ θεῷ καὶ πατρὶ. Damit läßt sich die Aussage über die „Herrschaft ohne Ende“ des Sohn-Logos in die auch sonst vorgetragenen, nicht unkomplizierten Anschauungen Markells einordnen, wie man bei Seibt nachlesen kann. Was Seibt aber zu τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος sagt, ist doch noch nicht ausreichend. Es handelt sich sehr wohl um Lk 1,33, worauf sich Markell bezieht. Gegenüber den Fragmenten liegt darin etwas Neues, denn in ihnen wird diese Stelle nicht zitiert. Man kann wohl annehmen, daß Lk 1,33b seit Euseb dem Markell immer wieder von seinen Gegnern vorgehalten worden ist (s. noch das *Nicaeno-Constantinopolitanum*). Hier liegt uns seine Reaktion vor. Das Kolon „nach dem Zeugnis des Apostels“ bedeutet: die Stelle aus dem Evangelium ist in die Eschatologie zu integrieren, wie sie Markell aus 1Kor 15 entwickelt hat. Markell sagt also nicht, daß der Apostel den lukanischen Text bezeuge, das „Zeugnis des Apostels“ ist vielmehr die paulinische Eschatologie, und in ihrem Sinne ist die Botschaft des Verkündigungsengels zu lesen.

Vinzents Ausgabe ist für die Arbeit an den Texten Markells ein praktisches Buch, aber ohne ständigen Rückgriff auf Seibt sollte es nicht benutzt werden, damit ist sein

eigener Ratschlag aufgenommen worden. Auch ist von den Benutzern so viel an wissenschaftlichem Anstand zu erwarten, daß sie die *Zählung der Fragmente unter den Namen Seibt/Vinzent* anführen. Dies wäre für jedermann von vornherein evident gewesen, wenn Seibts Name schon auf dem Titelblatt erwähnt worden wäre, wie es sich gehört hätte.

Tübingen

Luise Abramowski

R.F. Taft (Hg.), *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996*, OrChrA 254, Rom (Pontificio Istituto Orientale) 1997, 197 S., ISBN 88-7210-316-9, EUR 30,-.

Das Päpstliche Orientalische Institut in Rom hatte anlässlich des historischen Papstbesuchs des Katholikos Aller Armenier vom 10. bis 14. Dezember 1996 kurzfristig ein wissenschaftliches Symposium unter der Leitung des Vizerektors, R.F. Taft S.J., organisiert, das unter dem Motto „Esteem through Scholarship“ stand. Der dem Katholikos Aller Armenier gewidmete Band setzt sich aus zwei Teilen zusammen, wobei der kürzere erste Teil die Biographie des hohen Gastes sowie eine von M. Findikyan (St. Nersess Armenian Seminary, New York) verfaßte Chronik der ereignisreichen Tage in Rom umfaßt, gefolgt von der Begrüßung des hohen Besuchs und der Antwort des Katholikos, die das Charisma Karekins I., seine pastorale Tiefe und seine Gabe, Menschen für sich einzunehmen, verdeutlichte. Der allzu frühe Tod Karekins I. am 29. Juni 1999 nach nur fünfjährigem Pontifikat bedeutete einen großen Verlust für die armenische Kirche.

Der zweite Teil umfaßt dann die einzelnen Vorträge, angefangen mit Gabriele Winklers Bericht über die Forschungsvorhaben am Tübinger Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft („Armenian Anaphoras and Creeds: A Brief Overview of Work in Progress“, S. 41-55), die der Erforschung der armenischen Anaphoren nach der handschriftlichen Überlieferung gelten, sowie dem 1979 begonnenen, umfangreicheren Projekt über die Evolution der armenischen Glaubensbekenntnisse.

Monsignore Claudio Guggerotti, der fließend Armenisch spricht und im Vatikan bei der Kongregation für die Orientalischen Kirchen arbeitet, aber auch am Orientalischen Institut über den armenischen Ritus lehrt, untersuchte in seinem Beitrag („Valori etnici e scambi interculturali nella liturgia armena delle ordinazioni“, S. 57-69) die Entwicklung des armenischen Weiheritus im Kilikien des 12. bis 13. Jahrhunderts.

Der Armenologe Boghos L. Zekian (Universität Venedig und Orientalisches Institut in Rom) referierte über Elišē und Lazar P'arpec'i („Quelques observations critiques sur le Corpus Elisianum“, S. 71-123), wobei er anhand stilistischer Elemente nachzuweisen suchte, daß Elišē mehrere umstrittene Passagen zuzuordnen sind.

Michael Findikyan befaßte sich in seinem bemerkenswerten Beitrag („The Liturgical Expositions Attributed to Catholicos Yovhannēs Ōjnc' i: Problems and Inconsistency“, S. 125-173) mit dem liturgischen Kommentar, der dem Katholikos Yovhannēs Ōjnc' i zugeschrieben wurde, und verglich ihn mit dem Kommentar des Step'anos Siwnec' i.

Den Abschluß bildete das Referat von Robert F. Taft („The Armenian ‚Holy Sacrifice [Surb Patarag]‘ as a Mirror of Armenian Liturgical History“, S. 175-197), das die geschichtliche Entwicklung der armenischen Liturgie nachzeichnete, mit den verschiedenen Phasen der Einwirkung Syriens, Jerusalems und der byzantinischen Liturgie auf den armenischen Gottesdienst.

Wie aus dem Überblick zu ersehen ist, kamen die Beiträge, mit einer Ausnahme, aus dem Fachbereich der Liturgiewissenschaft. Nun ist die Forschung inzwischen keineswegs stehengeblieben, sondern mittlerweile sind einige der in den Beiträgen genannten Forschungsprojekte abgeschlossen bzw. weiterentwickelt worden, worüber nun kurz berichtet werden soll.

M. Findikyans umfangreiche wie bahnbrechende Untersuchung über die liturgischen Kommentare des achten Jahrhunderts steht unmittelbar vor dem Abschluß und wird in allernächster Zeit in der Reihe „Orientalia Christiana Analecta“ unter dem Titel: „The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735): Edition and Translation of the Long and Short Versions with Textual and Liturgical Study“ erscheinen.

Die Untersuchung der Redaktionen der armenischen Basiliusanaphora ist fortgeführt worden: E. Renhart hat inzwischen die kritische Edition der älteren der beiden armenischen Rezensionen vorgelegt<sup>1</sup>, und G. Winkler berichtete auf dem Internationalen Kongreß von 1998 in Rom anlässlich des 50. Todestags von Anton Baumstark über die Einwirkung der einheimischen Bekenntnisse auf die *Oratio post Sanctus* der Basiliusanaphora<sup>2</sup>. Die ältere armenische Redaktion reflektiert an einigen Stellen das Nicaenum, während der ägyptische Traditionsstrang dabei das Nicaeno-Constantinopolitanum widerspiegelt.

Außerdem kam das sich über viele Jahre hinziehende Forschungsprojekt über die orientalischen Glaubensbekenntnisse endlich im Sommer 2000 zu einem Abschluß<sup>3</sup>. Jedoch selbst an dieser umfangreicheren Studie ist bereits weitergearbeitet worden und dabei die Wirkungsgeschichte der antiochenischen Synoden von 324/325 und 341-345 bei den frühesten armenischen Bekenntnissen in den „Buzandaran Patmut'iwnk“ nachgewiesen worden<sup>4</sup>. Darüber berichtete G. Winkler auf dem Internationalen Symposium zu Ehren des Katholikos Aller Armenier, Karekin II.<sup>5</sup>, der nach dem frühen Tod von Karekin I. am 27. Oktober 1999 zum Katholikos gewählt worden war und die Bemühungen seines Vorgängers um die Ökumene fortsetzte, was zu der historischen Begegnung zwischen Papst Johannes Paul II. und Karekin II. in Rom geführt hat: Vom 8.-11. November 2000 weilte Karekin II. mit einer großen armenischen Delegation als Gast bei Papst Johannes Paul II. in Rom. Dabei kam es zu einer wichtigen gemeinsamen Erklärung am 9. November, und am 10. November wurde in der vollen Peterskirche ein gemeinsamer Wortgottesdienst nach dem armenischen Ritus gefeiert, mit dem armenischen Glaubensbekenntnis (d.h. dem sogenannten „Armeniacum“), wie auch

<sup>1</sup> Cf. E. Renhart, J. Dum-Tragut (Hg.), Armenische Liturgien. Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur, Graz/Salzburg 2001, 93-241 (s. dazu G. Winkler in OrChr 86, 2002 [im Druck]).

<sup>2</sup> G. Winkler, Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse, in: R.F. Taft/G. Winkler (Hgg.), Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark († 1948). International Congress at the Pontificio Istituto Orientale/Centro di Studi Ezio Aletti, Rome, 25-29 September 1998, OrChrA 265, Rom 2001.

<sup>3</sup> G. Winkler, Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen, OrChrA 262, Rom 2000.

<sup>4</sup> G. Winkler, Anhang zur Untersuchung: „Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums“ und ihre Bedeutung für die Wirkungsgeschichte der antiochenischen Synoden von 324/325 und 341-345, in: R.F. Taft (Hg.), La formazione di una tradizione millenaria: 1700 anni di testimonianza cristiana armena (301-2001), OrChrA, Rom 2002 (im Druck).

<sup>5</sup> Das wiederum unter der Devise „Esteem through Scholarship“ stehende Symposium gedachte zugleich des 1700jährigen Bestehens des armenischen Christentums, wie der Titel dieses internationalen Symposiums zeigt: „La formazione di una tradizione millenaria: 1700 anni di testimonianza cristiana armena (301-2001)“. In onore di Sua Santità Karekin II. Patriarca Supremo e Catholicos di Tutti gli Armeni in visita ufficiale a Papa Giovanni Paolo II e la Chiesa di Roma.

das Päpstliche Orientalische Institut unter Leitung von R.F. Taft S.J. wiederum ein Symposium zu Ehren des hohen Besuchs organisiert hatte<sup>6</sup>.

Tübingen

Gabriele Winkler

*Franz Winter, Bardesanes von Edessa über Indien. Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land. Frühes Christentum. Forschungen und Perspektiven 5, Thaur bei Innsbruck (Druck- und Verlagshaus Thaur) 1999, 173 S., ISBN 3-85400-088-X, EUR 15,-.*

Wer sich bei diesem Titel auf eine schöne Reisebeschreibung freut, wird enttäuscht, dafür bekommt er eine Perle der „westantiken Indienliteratur“ (z.B. S. 96) zu sehen. Winters (W.) in den Jahren 1993/94 am Institut für klassische Philologie in Graz entstandene Studie ist an einem Schnittpunkt zwischen Altphilologie, Patristik und Indologie angesiedelt. Heuristischer Leitfaden ist die Frage nach dem Kulturkontakt, wie Bardesanes (B.) von Edessa (154-222 n.Chr.) „mit *dem Fremden* und *den Fremden*“ umgeht (S. 7).

Gegenstand der Arbeit sind vor allem zwei bei Porphyrios von Tyros überlieferte Fragmente eines von B. verfaßten Buches über Indien. Das erste Fragment, aus dritter Hand, findet sich im Anthologion des Stobaios (frühes fünftes Jahrhundert; Anth. I 3,96), der aus „Über die Styx“ des Porphyrios exzerpiert, das andere aus Porphyrios, *De abstinentia* 4,17. Anhangsweise werden Indienfragmente aus dem „Buch der Gesetze der Länder“, das zumeist dem Bardesanesschüler Philippus zugeschrieben wird (S. 15), diskutiert. Der Rez. fragt an, ob es das „Buch über Indien“ (S. 7 u.ö. sowie die einschlägigen Lexikonartikel) überhaupt gegeben hat, da Porphyrios lediglich berichtet, daß Bardesanes mit einer indischen Gesandtschaft ins Gespräch kam und er den Gesprächsgegenstand schriftlich festgehalten hat (vgl. W.s Übersetzung S. 48.57). Ein Titel ist im Gegensatz zum „Buch der Gesetze der Länder“ nicht überliefert. Da die Existenz des Buches mithin in Frage gestellt werden kann, möchte man folglich bezweifeln, ob man bei Bardesanes von einem „Indieninteresse“ (S. 33) als solchem sprechen kann.

Im ersten Teil, der dem Leben und dem kulturellen Hintergrund des B. sowie der Entstehungssituation der Indienfragmente gewidmet ist, lenkt W. das Augenmerk auf Edessa und dessen Mittlerstellung zwischen der hellenistisch-römischen und der iranisch-arabischen Welt (S. 22). Die Heimat des B., die sowohl „Athen des Ostens“ als auch „Tochter der Parther“ tituiert werden konnte (S. 23) und in der nicht einmal die Oberschicht des Griechischen mächtig war (S. 25), bildet den geistigen Nährboden für B., der als erster „das Syrische programmatisch als Literatursprache verwendet“ (S. 25), und für seinen Synkretismus, dessen Eigenart nach W. darin besteht, daß B. überkommene hellenistische Philosopheme „mythologisiert“ (S. 24). Anlaß für die Abfassung der Notate des B. über Indien war das Zusammentreffen mit einer indischen Gesandtschaft auf der Durchreise nach Rom an den Kaiser Elagabal (S. 28), das im Jahre 218 wahrscheinlich in Edessa (S. 30), vielleicht auch in Armenien (S. 31f.) stattgefunden hat.

Teil zwei bringt die beiden Textfragmente zunächst griechisch (S. 37-43), sodann in deutscher Übersetzung, der ein reichhaltiger philologischer Kommentar beigegeben ist (S. 47-62). Im ersten Fragment berichtet der Gewährsmann Sandales von einem Wasserordal und, im Zusammenhang mit der Beschreibung einer in einer Höhle aufgestellten

<sup>6</sup> Über diese für die Ökumene hochbedeutsame Begegnung siehe nun den Bericht von G. Winkler, Zur Ökumene: Der historische Papstbesuch des Katholikos Aller Armenier, Karekin II., vom 8.-11. Nov. 2000, ThQ 181, 2001, 20-32.

androgynen Statue, von einem weiteren Ordal, bei dem der Höhlengang dem Unschuldigen den Durchgang zu einer Quelle erlaubt, während er sich für den Schuldigen verengt und unpassierbar wird. Das zweite Fragment, bei dem der Gewährsmann Dadamanis heißt, berichtet von der asketischen Praxis zweier Schulen von „Gymnosophisten“, „deren eine die Brahmanen, die andere die Samanäer“ repräsentieren (S. 56), wobei die ersteren ihre religiösen Privilegien als Geburtsrecht genießen und eremitisch leben, während die letzteren „Auserlesene“ (S. 59) sind, die aus freien Stücken das asketische Leben im koinobitischen Rahmen wählen.

Die im dritten Teil folgende Interpretation geht zunächst von der Frage der Verifikation der Berichte des B. aus indologischer Perspektive aus und stellt sich sodann der Frage, wie B. „mit *dem Fremden* (...) umgeht“ (S. 7). Was die Statue betrifft, läßt zwar ihr androgyner Charakter durchaus auf Siva schließen (S. 65-72), während der auf ihr abgebildete Kosmos und deren Bedeutung als Muster, das Gott seinem Sohn für die Welterschöpfung gegeben hat, nach W. durch die „kosmogonische Funktion“ des Siva zwar angeregt ist, im einzelnen jedoch aus dem philosophischen Hintergrund des B. selbst zu erklären ist. W. verweist hier auf den Begriff des „paradeigma“ bei Platon (S. 77) und auf jüdische Spekulation vom androgynen Urbild des Menschen (S. 79). Diesen Umgang mit dem Fremden nennt W. einen „übersetzenden“ Synkretismus (S. 81).

Anders die beiden Ordale: Während das Ordalwesen in der Tat für Indien bezeugt ist (S. 83-87), weist die Motivik bei näherem Hinsehen auf Märchenmotive (S. 88-100). W. nennt, was das Wasserordal betrifft, Parallelen aus Achilleus Tatios, der Apolloniusvita des Philostrat, Dio Chrysostomos sowie Lukian und spricht von einer „literarischen ‚Ordaltradition‘ innerhalb der westantiken Indienliteratur“ (S. 96). In der den Durchgang verweigernden bzw. freigebenden Felsöffnung sieht W. mit O. Weinreich ein orientalisches Märchenmotiv (S. 97-100).

Während sich bei den Aussagen über die Brahmanen eine Verwandtschaft mit dem bei dem Ethnographen Megasthenes (3. Jh. v.Chr.) Überlieferten zeigt (M. hat tatsächlich ein Indienbuch verfaßt), haben die bei B. „überlieferten Angaben über die Samanäer keine Parallele innerhalb der griechisch-römischen Indienliteratur“ (S. 101). Da Clemens von Alexandrien die Samanäer in Baktrien lokalisiert (S. 117) und der Buddhismus in dem von den Yue-chi im 1. Jh. v.Chr. gegründeten Reich der Kusana „eine hervorragende Stellung hatte“ (S. 118), da ferner das Sanskritwort *srmana*, das ursprünglich den Asketen allgemein bezeichnete, später durchaus auf Buddhisten eingeschränkt gebraucht wurde (S. 120f.), geht W. von der „Arbeitshypothese“ *Samanaioi* = Buddhisten aus (S. 115) und erhärtet diese mit buddhistischem Material (S. 123-142). Es stellt sich heraus, daß sich bei B. „die einzige Schilderung buddhistischen Klosterlebens innerhalb der westantiken Indienliteratur“ findet (S. 134). Die Nachrichten, die, wie W. vermutet, aus dem Kusana-Reich nach Edessa geflossen sind (S. 142), enthalten Informationen über Absage an Besitz und Familie, Tonsur und Gewand, staatlich finanzierte Klöster und Verköstigung, die Beschäftigung der Mönche mit theologischer Diskussion und Gebet sowie deren Umgang mit dem Tod, in dem die Selbsttötung im Feuer möglich erscheint (S. 59-62).

Im Appendix (Teil vier) bringt W. die Angaben über Indien aus dem „Buch der Gesetze der Länder“ im syrischen Original, dem eine deutsche Übersetzung beigegeben ist (S. 145-148). Man erhält Nachricht über die Gesetzestreue der Brahmanen, wobei die Angabe, daß sie „nicht Standbilder anbeten“ (S. 145), ohne Parallele in vergleichbaren Texten ist (S. 151 Anm. 613), weiter über barbarische Sitten der übrigen Inder, Witwenverbrennung, sowie über die Frauen Baktriens und ihre hohe Stellung gegenüber den Männern, die W. jedoch „mangels Anknüpfungspunkte keiner Interpretation“ unterziehen möchte (S. 154 Anm. 631).

Ein ausführliches gegliedertes Literaturverzeichnis beschließt die kenntnisreiche Studie. Der Rez. meint, daß außer den religions- und traditionsgeschichtlichen Fragen

durchaus auch die theologische in den Blick genommen werden könnte. Schließlich sind die in den Porphyrios-Fragmenten überlieferten Nachrichten, anders als die im Appendix beigegebenen Texte aus dem „Buch der Gesetze der Länder“, sämtlich religiösen Inhalts. Welches existentielle religiöse Interesse hatte der *Theologe* B. an den Nachrichten aus Indien? Und da er es zu Papier gebracht hat: Welchen theologischen Gewinn sollten seine Schüler aus diesen Nachrichten ziehen? Statt „Nonnos von Panoplios“ (S. 91) muß es heißen „Nonnos von Panopolis“.

Berndorf

Matthias Westerhoff