

Rezensionen/Reviews

Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique. Livre I. Texte grec de l'édition G.C. Hansen (GCS). Traduction par †Pierre Périchon et Pierre Maraval. Introduction et notes par Pierre Maraval, SC 477, Paris (Les Éditions du Cerf) 2004, 267 S., brosch., ISBN 2-204-07214-1, EUR 27.

Es mag eigenartig klingen, aber das 20. Jahrhundert hat für das Kirchengeschichtswerk des Sokrates von Konstantinopel zwar Übersetzungen ins Ungarische (I. Baán 1984) und Polnische (J. Kazikowski 1972, ²1986) hervorgebracht, nicht aber in irgend eine der großen westlichen Sprachen Europas. Übersetzungen ins Italienische oder Deutsche existieren bis jetzt noch überhaupt nicht, ins Französische gab es bis jetzt nur eine völlig veraltete aus dem Jahr 1675 (ohne weiteren Nachdruck), lediglich im Englischen besteht so etwas wie eine Übersetzungstradition. In unterschiedlichem Grad an Abhängigkeit voneinander ist seit dem 17. Jahrhundert rund ein halbes Dutzend Übertragungen erschienen; das letzte Glied in dieser Kette ist 1890 in die Sammlung der „Post-Nicene Fathers“ eingegangen und erfreut sich bis heute großer Beliebtheit (auch weil der Text per Internet leicht verfügbar ist, www.ccel.org/fathers2). Schon aus diesem Grunde ist also das Erscheinen einer neuen Übersetzung ins Französische sehr zu begrüßen, zumal Sokrates gerade in jüngerer Zeit beachtliches Forschungsinteresse auf sich gezogen hat (allein fünf Monographien im zurückliegenden Jahrzehnt: Lepin, Urbainczyk, Wallraff, Bäbler/Nesselrath, van Nuffelen, die letzte vorhergehende stammte von 1898, bibliographische Angaben bei Maraval S. 39f.).

Neben diesen Monographien – und viel grundlegender – hat das zurückliegende Jahrzehnt auch das Erscheinen der kritischen Edition von Günther Christian Hansen gesehen (GCS, Neue Folge 1, Berlin 1995) – Anlaß genug, um die liegengeliebene Arbeit des verstorbenen Jesuiten Pierre Périchon wiederaufzunehmen. Périchon hatte in den 60er Jahren eine kritische Edition samt Übersetzung in Angriff genommen (vgl. seinen Aufsatz in: RSR 53, 1965, 112-120). Während die Edition nicht über Buch I hinauskam und ohnehin durch Hansens Arbeit obsolet geworden ist, lag aus Périchons Feder eine Rohübersetzung des gesamten Textes vor. Pierre Maraval, Patristiker in Paris, hat diesen Text jetzt grundlegend überarbeitet und mit Anmerkungen versehen. Dazu wird Hansens Text ohne Apparat abgedruckt (wobei übrigens bei den Akzenten öfters Versehen vorkommen). Das Fehlen des Apparates ist in allen vergleichbaren Fällen zu bedauern, wenn auch aus technischen Gründen verständlich. In diesem besonderen Fall stellt sich jedoch das Problem, daß Hansen sehr häufig – beinahe auf jeder Seite, oft auch mehrmals – mit den konventionellen Zeichen { } und < > gearbeitet hat, um griechische Textstücke zu kennzeichnen, die entweder ausgeschlossen oder zugefügt werden sollen, meist unter Berufung auf die armenische Übersetzung. Man mag in manchen Fällen das Vorgehen des Editors kritisieren (vgl. meine Rezension in CrSt 18, 1997, 668-674), doch jedenfalls erregen die Klammern im Text automatisch die Neugier des Lesers, der wissen möchte, was hier „mit dem Text los ist“. Diese Neugier wird im Nachdruck nicht befriedigt, denn dort stehen nur die Klammern, nicht aber die jeweiligen Erklärungen – der Leser muß also im Grunde immer die *editio maior* daneben halten. Einziger (allerdings aufwendiger) Ausweg wäre gewesen, einen wesentlich gekürzten Apparat mit abzudrucken, wie es etwa in der neuen Sozomenos-Übersetzung in der Reihe *Fontes Christiani* geschehen ist (G.C. Hansen, FChr 73/1-4, Turnhout 2004).

Die Einleitung von Pierre Maraval bringt den derzeitigen Forschungsstand knapp auf den Punkt – nicht mehr und nicht weniger (und mehr sollte man auch nicht verlangen). Der Leser erhält ein präzises und zutreffendes Bild vom Autor und seinem Werk, den dazu verwendeten Quellen und von der Textgeschichte (so die vier Hauptabschnitte

der Einleitung). Alle jüngeren Arbeiten sind dabei angemessen berücksichtigt. Zu den wichtigen Resultaten, die inzwischen als Konsens gelten können, gehört die Auffassung, daß Sokrates mit hoher Wahrscheinlichkeit der novatianischen Kirchengemeinschaft angehörte, also Geschichte aus der Perspektive einer in Konstantinopel etablierten und (relativ) anerkannten Minorität schrieb (S. 12), ferner die Einsicht, daß der konventionelle Beiname „Scholastikos“ zu schwach bezeugt und inhaltlich zu unbestimmt ist, um der weiteren Debatte in irgend einer Weise zu nutzen (besser also: Sokrates von Konstantinopel, S. 10). Übrigens sollte auch der Armenier nicht mehr als Zeuge für den „Scholastikos“ genannt werden (vgl. Wallraff 1997, S. 215f., Anm. 31).

Nur an einem Punkt geht Maraval wesentlich über den bisherigen Diskussionsstand hinaus: Unter den Quellen des Sokrates wurde von Hansen in seiner Edition (S. XLV-XLVIII) der in Fragmenten erhaltene Gelasios von Kaisareia genannt (CPG 3521, maßgeblich der Rekonstruktionsversuch von F. Winkelmann, SDAW.S 1965,3, Berlin 1966 und in: ByF 1, 1966, 346-385) und in einer Reihe von Fällen konkret im Apparat als Quelle des Sokrates nachgewiesen. Dem gegenüber meint Maraval (im Anschluß an Arbeiten von Thelamon, Duval und van Nuffelen), den Text des Sokrates hinreichend aus Euseb und Rufin als Quellen erklären zu können (S. 25-28), ohne sich dabei freilich zu der eigentlichen „Gelasiosfrage“ (also der von F. Winkelmann vorgelegten Rekonstruktion) zu äußern. Gleichwohl ergibt sich damit die etwas unglückliche Situation, daß die französischsprachige Forschung mehrheitlich die „hypothese Winkelmann“ explizit oder implizit in Frage stellt und an der Existenz eines griechischen Kirchengeschichtswerkes aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts (das von Sokrates benutzt wurde) zweifelt, während die deutschsprachige Forschung überwiegend daran festhält. Diese Rezension kann nicht der Ort sein, um die Sachfrage in ihren Einzelheiten zu entfalten. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß die von Hansen (s. oben) als beweisend angeführten Indizien durch Maraval keineswegs widerlegt sind. Eine eingehendere Diskussion werde ich an anderer Stelle vorlegen.

Die Übersetzung ist, soweit mir das zu beurteilen ansteht, gut und präzise. Die doppelte Qualitätskontrolle zweier Spezialisten ist dem Unternehmen zugute gekommen. Eine Kleinigkeit – allerdings mit wichtigen Konsequenzen – ist die Übersetzung von *ιστορία* und *ιστορεῖν*. So sehr Sokrates sein eigenes Werk immer wieder als *ιστορία* im technischen Sinne der „Geschichtsschreibung“ bezeichnet, so sehr ist ihm doch auch noch der alte Sinn von Augenzeugenschaft bewußt (schließlich steckt in dem Wort der alte Stamm *φιδ-*, lateinisch *videre*). Das wird deutlich etwa in I 29,1, *καθ' ιστορίαν τῶν γενησομένων*, von Maraval korrekt übersetzt: „pour voir ce qui allait se passer“ (ähnlich I 17,8). Der gleiche Sinn liegt vor, wenn Sokrates über den greisen Novatianerpresbyter Auxanon berichtet, der von sich behauptete, „noch Augenzeuge dessen geworden zu sein, was beim Konzil [von Nikaia 325] geschehen ist“ (*ιστορήσας τὰ κατὰ τὴν σύνοδον ἔλεγεν*, I 10,5), nicht: „qui disait avoir fait le récit de ce qui s'était passé au concile“. Von hier aus fällt Licht auf die schwierigste Stelle in diesem Zusammenhang, die programmatische Aussage im Proömium zu Buch I, wo Sokrates über seine Quellen sagt, er wolle berichten, „was er entweder schriftlich vorgefunden oder was er von Augenzeugen gehört habe“ (*ὅσα ἢ ἐγγράφως εὔρομεν ἢ παρὰ τῶν ιστορησάντων ἠκούσαμεν διηγούμενοι*, I 1,4). Möglich ist hier freilich auch der Sinn: „... ou ce que nous avons entendu de ceux qui les ont racontés“ – angesichts des Zusammenhangs und der Parallelstellen aber vielleicht doch etwas weniger wahrscheinlich. Nützlich wäre in jedem Falle ein Hinweis auf das Problem gewesen, denn es ist für die historiographische Theorie des Sokrates von zentraler Bedeutung.

Insgesamt wird freilich niemand ernsthaft wünschen können, daß der Anmerkungsapparat sehr viel ausführlicher würde. Natürlich wird mancher Leser manches vermissen oder manche Erwartung enttäuscht sehen, aber bei einem so grundlegenden Text kann das kaum anders sein. Jedenfalls hat man mit dem handlichen Bändchen einen einfachen Zugang und eine zuverlässige Arbeitsgrundlage zur Kirchengeschichte unter Konstantin.

Diesen Zeitraum behandelt das in dem erschienenen Band vorliegende erste Buch: man kann nur wünschen, daß die Veröffentlichung zügig voranschreitet (zügiger als bei Sozomenos in den Sources chrétiennes, bei dem man 13 Jahre auf den zweiten Band warten mußte und bei dem bis heute mehr als zwei Bände nicht erschienen sind). Nach Umfang und Schwierigkeit jedenfalls sind die ersten beiden Bücher bei Sokrates die anspruchsvollsten. Wenn das Werk vollständig vorliegt, ist endlich ein Text bequem zugänglich und erschlossen, der für jeden Kirchenhistoriker grundlegend ist.

Basel

Martin Wallraff

L. Dysinger *OSB, Psalms and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford Theological Monographs, New York/Oxford (Oxford University Press) 2005, VIII + 245 S., ISBN 0-19-927320-0, GBP 55,00.

Von Luke Dysinger, OSB, ist Anfang des Jahres 2005 die Untersuchung „Psalms and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus“ in der Reihe „Oxford Theological Monographs“ erschienen.

Im Vordergrund seiner Arbeit steht das Thema der Psalmen bei Evagrius, das Gebet wird nur in Verbindung mit den Psalmen behandelt.

In seiner Einführung geht Dysinger nach einigen Hinweisen zur älteren Wirkungsgeschichte des Evagrius auf die neuere Forschungsdiskussion ein. Dysinger benennt hier Anregungen für seine Arbeit vor allem durch die Vorarbeiten von G. Bunge (Das Geistgebet, Köln 1987), auch von J. Driscoll und C. Stewart. Mit diesen gemeinsam betont er als besondere Perspektive seiner Arbeit die eigene asketische Praxis und Spiritualität des Evagrius.

In einem ersten Untersuchungsteil werden das Leben, das Werk und die asketischen und mystischen Hauptgedanken des Evagrius beschrieben. Bei der Lebensbeschreibung des Evagrius gibt Dysinger zunächst die Quellen (Palladius, Apophtegmata, die anonyme Historia Monachorum etc.) an, die einen recht zuverlässigen Bericht über das Leben des Evagrius (345?-399 n. Chr.) bieten. Aus der Sekundärliteratur kann Dysinger dann vieles von G. Bunge übernehmen, der in seiner Einleitung zu den „Briefen aus der Wüste“ die bisher vorliegende ausführlichste Biographie geliefert hat. Dysinger nimmt dabei die strittigen Themen in der Forschung auf und diskutiert sie, z.B. den Einfluß von Gregor von Nyssa auf Evagrius. Entsprechend seiner Ankündigung in der Einleitung betont Dysinger die eigene sehr strenge asketische Praxis des Evagrius in seiner Zeit in der Wüste Kellia. Hundert Gebete täglich soll Evagrius nach Palladius gesprochen haben.

Die Werke des Evagrius teilt Dysinger nach ihrer Form in zwei Gruppen ein: das erzählerische Werk, wozu auch die Briefe gerechnet werden, und die Werke der *Kephalaia*, d.h. die Werke, die aus einer Aneinanderreihung von kurzen, in sich abgeschlossenen Kapiteln bzw. Sätzen bestehen. Dazu zählt er auch die exegetischen Schriften des Evagrius. Für die Datierungen gibt es bei den Schriften des Evagrius außer der sehr frühen *Epistula fidei* wenig Anhaltspunkte. Dysinger versucht eine sehr übersichtliche relative Datierung. Durch gegenseitige Abhängigkeit läßt sich mit Sicherheit die Reihe *Praktikos*, *Gnostikos*, *Kephalaia Gnostica* feststellen, möglicherweise auch eine Reihe *De oratione*, *Peri Logismon*, *Skemmata* und eine Reihe *Scholia in Psalmos*, *in Proverbia*, *in Ecclesiasten*, *in Iob*.

In der Darstellung der Hauptgedanken der asketischen und mystischen Theologie des Evagrius übernimmt Dysinger zunächst die These Driscolls, daß das Verständnis des spirituellen Lebens als eine „lange Reise des Geistes zur Heiligen Trinität“ zusammengefaßt werden kann. Die verschiedenen Stufen im spirituellen Prozess, die Evagrius voraussetzt, werden beschrieben: Praktiké und Gnostiké, die sich nochmals in Physiké und Theologiké unterteilt. Das Meditieren der biblischen Schriften wird vor allem der

Stufe der Physiké zugeordnet. In zwei weiteren Kapiteln beschreibt Dysinger dann Grundzüge der Aussagen des Evagrius zur Psychologie, Anthropologie, Kosmologie und der Askese und Kontemplation. Im Zentrum der Aussagen zur Psychologie steht interessanterweise das Bild des Evagrius aus Peri logismon vom Hirten mit seinen Schafen, bei dem der Hirte als der suchende Mensch mit seinen positiven und auch negativen Gedanken bzw. Affekten als Helfern verstanden wird.

In einem zweiten Kapitel untersucht Dysinger die monastische Disziplin des Psalmensingens im späten vierten Jahrhundert, also dem Umfeld des Evagrius. In dieser Zeit kann von einer regelrechten „Psalmen-Bewegung“ gesprochen werden, die Evagrius bereits vorfand.

Das Psalmensingen ergänzte in bestimmten Rhythmen die Gebete, beides war fest miteinander verbunden. Ausführlich werden die Aussagen über die Psalmen des Johannes Cassian ausgewertet. Interessant als Vergleich wäre noch die Verwendung der Psalmen im koinobitisch organisierten Mönchtum des Pachomius gewesen.

Das dritte Kapitel kann als Kernstück der Arbeit Dysingers verstanden werden. Zunächst wird die Wechselwirkung von Evagrius' exegetischen Methoden und seinem Umgang mit den Psalmen hingewiesen. Die Abhängigkeit hier von Clemens und vor allem Origenes wird betont. Dann werden die wichtigsten Aussagen des Evagrius über die Psalmen sehr ausführlich analysiert. Drei prägnante *Kephalaia* finden sich in *De oratione* 82,83 und 85, weitere im *Praktikos* 69-71 und dem Psalmen-Scholion 1 über Psalm 137,1. Sehr genau werden diese Kapitel im Aufbau untersucht, in ihren Kontext eingeordnet, die Begriffe auf ihre Herkunft hin untersucht, die Verbindungen zu anderen Schriften des Evagrius und anderen Autoren aufgezeigt. Auch wenn in diesen Kapiteln der Name Jesus Christus nicht vorkommt, ist doch der Begriff σοφία als Titel für Christus eingebaut, und damit die Verbindung zwischen Christus und den Psalmen hergestellt. Es läßt sich hier genau zeigen, wie sich für Evagrius die Psalmen und das Gebet gegenseitig ergänzen, wobei die Psalmen eine vorbereitende und untergeordnete Funktion gegenüber dem Gebet übernehmen.

Vertieft werden diese Untersuchungen in den weiteren Kapiteln, die mit drei sehr interessanten, bisher kaum untersuchten Themen überschrieben sind: Psalmen als spirituelles Heilmittel, der Psalter als spirituelle Waffe und der Psalter als kontemplative Vision.

Unter der Überschrift „Psalmensingen als spirituelles Hilfsmittel“ wird aufgezeigt, wie Evagrius auf das in seiner Zeit und von der klassischen Antike her stammende Vokabular der medizinischen Begriffe für spirituelle innere Vorgänge zurückgreift. Auch bei Origenes und den Kappadokiern war es üblich, medizinische Analogien zu verwenden und Jesus als „Arzt der Seelen und Körper“ zu bezeichnen. Unter den therapeutischen Heilmitteln der asketischen Praxis und spirituellen Erkenntnis ist das Psalmensingen für Evagrius eines der unverzichtbaren Mittel, insbesondere zur Beruhigung des θυμός.

Die Technik der *Antirrhesis* wird von Evagrius empfohlen als „spirituelle Waffe“ gegen die dämonischen Versuchungen. Dabei geht es darum, biblische Verse den bedrohlichen inneren Gedanken entgegenzusetzen und dadurch die versuchte Seele zu trösten und zu ermutigen. Besonders im *Antirrhethikos* werden dazu auch viele Verse aus den Psalmen als Beispiele angeboten.

Im letzten Kapitel Dysingers, in dem es um den Psalter als kontemplative Vision geht, wird zunächst aufgezeigt, wie stark bei Evagrius der Psalter auf Christus hin ausgelegt wird. Fünf Scholien der *Scholia in Psalmos* (nach der bisher unveröffentlichten Edition von J.-M. Rondeau, die auf der Handschrift *Vaticanus Graecus 754* basiert) werden genau analysiert. Deutlich wird dadurch, wie Evagrius die Einmaligkeit und die Vermittlungsrolle Christi betont. Dysinger versteht diese *Scholia in Psalmos* mit ihrer starken Christus-Orientierung als Ergänzung zu anderen Aussagen über Psalmen, wie z.B. denen in *De oratione*, die Christus nicht erwähnen (nur indirekt durch den

Begriff σοφία und durch biblische Jesusworte). Die beiden zentralen Begriffe κρίσις und πρόνοια in den *Scholia in Psalmos* werden abschließend analysiert und in das theologische System des Evagrius eingebaut.

Insgesamt eine sehr interessante Arbeit, die neben vielen weiterführenden Erkenntnissen über Evagrius zumindest eine Antwort auf die offene Frage gibt, warum das „wahre Gebet“ des Evagrius so wenig im Zusammenhang mit Jesus Christus beschrieben wird: die exegetischen Schriften, insbesondere die *Scholia in Psalmos*, mit ihrer starken christologischen Dimension (in der Auslegung des Evagrius) ergänzen die theologischen Aussagen des Evagrius aus seinen asketischen Schriften, besonders diejenigen über das „reine“, wortlose Gebet. Das Gebet des Evagrius kann nur in einer oszillierenden, dynamischen Verbindung mit den Psalmen gesehen werden.

Neu-Ulm

Doris Sperber-Hartmann

Philip Rousseau, The Early Christian Centuries, London (Pearson Longman) 2002, VIII + 333 S., ISBN 0-582-25653-4, EUR 24,26.

With an illuminating image, Clement of Alexandria refers to the emerging Christian Church as worshiping God in a new and “third way” (τρίτῳ γένει), nearly and clearly separating it from all other religious bodies: “For God has made a new covenant with us, for what belonged to the Greeks and Jews is old. But we, who worship him in this new way, in the third form, are Christians ... the one and only God was known by the Greeks in a Gentile way, by the Jews in a Jewish way, but in a new way by us” (*Stromata* VI.5). As Philip Rousseau’s latest work sets out to show, however, such fervor and *joie de la différence* as Clement’s must be tempered with the admittance that Christianity did just as much to Christianize the Roman empire, as that very same empire did to ‘Romanize’ Christianity. As he writes: “Christians were not destructive antibodies, thriving on the decline of religions they rejected. If we separate them from the broader tensions of the Roman world, they become scarcely intelligible” (p. 6-7). In order to develop this interplay between creeds, Rousseau begins with life in second-temple Judaism and the earliest interactions between the children of Abraham and the friends of Jesus.

The opening chapters accordingly take up the world of Paul of Tarsus. Rousseau concentrates on the transition from “law to Gospel” and the practical ways this affected the first Christians’ communal structures, understanding of leadership, as well as their sense of the moral life and of divine worship. Paul represents a bridge between the Church’s Jewish past and its new missionary endeavors: “Paramount were his understanding of the historical continuum within which Christians thought themselves placed and the terminology he applied to the inner life of the religious individual. His understanding of Jesus was, in that context, remarkably indifferent to historical circumstance. He displayed a reflective vision, therefore, that would be complemented by the narrative approach of the gospels” (p. 45). This understanding of Jesus is examined next. Rousseau avoids the often clumsy division between the “Jesus of history” and the “Christ of faith” by honestly admitting that every inquiry into the historical figure of Jesus is inseparably accompanied by his own claims of universal Messiahship; as he states, the gospels are constructed precisely to make this point and are thus no mere biographies (p. 49). These chapters end with a helpful examination of the varied textual traditions as well as the process of establishing the Christian canon.

Chapters 4, 5 and 6 are devoted to the themes of “unity” as the early Church sought to purify her teaching by way of combating intellectual error, “discipline” which both drew upon and necessarily rejected certain practices of the Mediterranean world, and “engagement” as the first Christians sought the best way to interact with the Roman state. The first doctrinal threat to the Christian mind, of course, was what we conve-

niently refer to as Gnosticism: those thinkers who tended to disparage the goodness of creation, rank and thus bifurcate the Godhead and those who saw no need for ecclesial structure and social interaction. In the confrontation between orthodox Christianity (a term which, we are reminded of again and again, is never easy to define) and such men as Montanus, Basileides and Valentinus, Rousseau traces how three factors emerged: an intense, personal desire for security – both temporal and eternal – a shared sense of mutual dependance within a perceptible community, and the consequent support of a stable and ordered group. The Christian life thus became a “social achievement” whose “system of formation and control was marked by a public coherence” (p. 103). In this way Christianity was brought into the public, i.e., pagan, world. Hereafter its organization, styles of leadership and control symbiotically came into contact with official Roman structures. Finally, Rousseau treats martyrdom, both as a confirmation of the public power of the Christian message and as a literary phenomenon which aimed to keep such power attractively and apologetically alive.

The final three chapters 7, 8 and 9, turn specifically to the Roman empire and the new ability to think of “the Church” as an institution with social influence and formidable identity. These chapters are the most helpful as Rousseau takes the reader through not only the Church’s growth and development but the way the empire came more and more to rely on the Church for its identity and stability as well. Constantine plays a pivotal role here but as is pointed out, his conversion was more a response to the shifting current of senatorial Rome’s slow but steady acceptance of Christianity than its cause. The reader is next taken through the early Councils, the major theologians and debates of the fourth and fifth centuries, ending with a useful look at the rising threat of the “barbarians” outside the empire’s borders. Rousseau rightly pays special attention to Augustine of Hippo, here provocatively described as someone who “did more than any church council to bring human experience close to the workings of divinity” (p. 267), and he also duly treats the Fathers’ appropriation of earlier thinkers, such as Hippolytus and Origen. This section concludes by examining the changes in Christian government, law and art at the beginning of the fifth century.

An *Epilogue* completes these chapters by highlighting the importance of Gregory the Great, the Monophysite controversies, and the rise of Islam. Many important works treating the rise of Christianity and the Roman empire have appeared in English within the past year – Michele Salzman’s *The Making of a Christian Aristocracy* (Harvard 2002), Peter Brown’s *Authority and the Sacred* (Cambridge 2002) and H.A. Drake’s *Constantine and the Bishops* (John Hopkins 2002), to name a few – but the scope of Rousseau’s work sets this volume apart. Of course a work as sweeping but as concise as this can only achieve so much. However, Rousseau, Andrew Mellon Professor of Early Christian Studies at the Catholic University of America, is careful not to sacrifice detail for the sake of comprehension and, in so doing, has given us an accurate and articulate treatment of the first 600 years of Christianity.

Innsbruck

David Meconi

Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions, ed. by Karla Pollmann and Mark Vessey, Oxford (Oxford University Press) 2005, xii + 258 S., ISBN 0-19-927485-1, USD 80,00/GBP 45,00.

Der vorliegende Band versammelt neun Beiträge, die auf eine Tagung zum gleichen Thema an der Villanova University zurückgehen. M. Vesseys Einleitung situiert die zugrunde gelegte Fragestellung innerhalb einer Debatte, deren Eckpfeiler H.-I. Marrou einflussreiche Untersuchung *Saint Augustin et la fin de la culture antique* und Peter Browns *Augustine of Hippo: A Biography* bilden. Diese beiden Werke stehen für zwei Forschungsstile, die Konzentration auf intellektuelle Kultur einerseits und

einen umfassenderen Zugang andererseits, der die intellektuelle Kultur in der jeweiligen Lebenswelt verankert sieht. Was jedoch die Rolle antiken Fachwissens für das spätantike Christentum angeht, hat Marrou ein Bild gezeichnet, von dem Brown kaum abweicht. Es lohnt sich daher umso mehr, so Vessey, zwei Probleme neu unter die Lupe zu nehmen: die Entwicklung einer christlichen „biblical culture“ im spätantiken und frühmittelalterlichen Westen und die Geschichte der *artes liberales*. Besonderes Augenmerk wird dabei auf Unterrichtspraxis, Kanonbildung und den Entwurf einer spezifisch christlichen Kultur in *De doctrina christiana* gerichtet. Ein Literaturverzeichnis sowie Stellen- und Sachindex schliessen den sorgfältig edierten Band ab.

Insofern es in diesem Band um die Geschichte der Bildung geht, ist die Fokussierung auf intellektuelle und elitäre Kultur in einer diachronen Perspektive ein Stück weit unausweichlich. Mit den Beiträgen zur Schule, zur Divination, die sich an den ‚Rändern‘ der Wissenschaft bewegt, oder zur pragmatischen Rolle von logischen Argumenten in der Auseinandersetzung mit den Arianern wird dieser traditionelle Ansatz jedoch ausgeweitet. Im Zusammenspiel der einzelnen Studien wird die Konsolidierung des Kanons der *disciplinae* sichtbar, gleichzeitig aber auch dessen Relativierung und Instrumentalisierung im Hinblick auf die neue Disziplin der Bibelinterpretation.

I. Honesta studia: *Classrooms without Walls*:

N. McLynn, „Disciplines of Discipleship in Late Antique Education: Augustine and Gregory Nazianzen.“ Mit dem Ziel, Augustinus nicht als Etappe im „Stafettenlauf“ der Kulturtradierung zu betrachten (P. Brown), sondern in erster Linie als Kind seiner eigenen Zeit, liest McLynn Augustinus’ autobiographische Schilderung seiner Ausbildungsjahre in den *Confessiones* parallel zu Selbstzeugnissen Gregors von Nazianz. Der Vergleich fördert einige Gemeinsamkeiten zu Tage: Beide Autoren erwähnen die wichtige Rolle von Freunden, die einander gegenseitig förderten, aber auch die heftige Konkurrenz zwischen Schülergruppen verschiedener Lehrer. Die Ausbildung verlief ausgesprochen unsystematisch; dies mochte mit ein Anstoss für Augustinus’ Plan der *disciplinarum libri* gewesen sein.

C. Conybeare geht in „The Duty of a Teacher: Liminality and *disciplina* in Augustine’s *De ordine*“ von der Beobachtung aus, dass sich Augustinus zur Zeit der Niederschrift von *De ordine* in biographischer Hinsicht in einer Übergangssituation befindet. Eine weitere Art von „liminality“ findet die Autorin in der literarischen Form der Dialoge, indem diese die Illusion von Mündlichkeit mit transportieren. Im Zentrum des Beitrags steht ein Abschnitt aus *De ordine* (2,2,6-7), der am Beispiel des Gedächtnisses die Frage thematisiert, ob und wie der Intellekt des Weisen mit den unteren Seelenfunktionen und letztlich mit dem Körper verbunden ist, ein dorniges Problem neuplatonischer Tradition. Augustinus scheint in einer übergreifenden rationalen Ordnung die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen leiblicher und göttlicher Sphäre zu sehen. Dies entspricht zweifellos der Stossrichtung des gesamten Dialogs. (Verwirrend ist S. 54 und 62 die Übersetzung von *sibi tamen necessarium commendat* (ord. 2,2,7): *sibi* ist auf *necessarium* zu beziehen; richtig ist die Paraphrase S. 63: „indeed necessary to the wise man“.)

II. *Disciplinarum libri: The Canon in Question*.

D. Shanzers Beitrag „Augustine’s Disciplines: Silent *diutius Musae Varronis*?“ schafft neue Klarheit in der längere Zeit umstrittenen Frage nach dem Ursprung des Kanons der sieben freien Künste. Die auf Ritschl zurückgehende These, dass dieser Varro zuzuschreiben ist, wird mit bisher unbeachteten Zeugnissen aus dem gallischen Bereich untermauert. In einer sorgfältigen und überzeugenden Diskussion zeigt Shanzer die Schwächen in der Argumentation I. Hadots auf, die den Kanon auf Porphyrios

zurückführen wollte. Tatsächlich wissen wir mehr über Varros *libri disciplinarum*, als Hadot zugestehen wollte: Der Titel des Werks lautete wahrscheinlich *Musae*; von den neun Büchern war je eines einer *disciplina* gewidmet; auf Varro dürfte der platonische Charakter der *artes liberales* in Augustinus' *De ordine* zurückgehen, ebenso die Personifizierung der *disciplinae*, die Augustinus, Claudianus Mamertus und Sidonius Apollinaris ablehnten, Martianus Capella jedoch wieder aufnahm. (Was die Erwähnung von Varros Schriftstellerei in Cic., ac. 1,1-2 angeht, scheint es mir plausibel, dass sogar *ausschliesslich* von den *libri disciplinarum* die Rede ist, dürfte doch der Ausdruck *Musae* – mit Buchwald und Shanzer – auf dieses Werk anspielen.)

W.E. Klingshirn zeichnet in seinem Beitrag „Divination and the Disciplines of Knowledge according to Augustine“ anhand der Cassiciacum-Dialoge sowie *De doctrina christiana* und der *Confessiones* zwei Stationen in Augustinus' Beschäftigung mit der Divination auf. Während im 4. Jahrhundert der Anspruch der Divination auf Wissenschaftlichkeit und Universalität weithin akzeptiert ist, kritisiert Augustinus insbesondere die technische Divination – es muss allerdings präzisiert werden, dass es diese Kategorie seiner Meinung nach gar nicht gibt. Für ihn kommt jegliche Divination durch die Kommunikation mit Dämonen zustande; von einer wissenschaftlichen Methode kann daher von vornherein nicht die Rede sein. Umgekehrt ist es nicht so, dass Augustinus natürliche Divination per se akzeptiert, wie das Beispiel von Albicerius in acad. 1 zeigt. Diejenigen Formen natürlicher Divination, die Augustinus gutheisst (gemäss conf. Träume und *sortes biblicae*), zeichnen sich vielmehr dadurch aus, dass sie nicht auf Kommunikation mit Dämonen beruhen. In *De doctrina christiana* handelt Augustinus die traditionellen Divinationsarten denn auch unter dem Stichwort des Aberglaubens ab.

Unter Rückgriff auf die linguistischen Kategorien der Ersetzbarkeit und der Markiertheit zeigt P. Burton in „The Vocabulary of the Liberal Arts in Augustine's *Confessiones*“, dass Augustinus die unterschiedlichen Konnotationen der griechischen Lehnwörter für die Disziplinen und ihrer lateinischen Übersetzungen gezielt ausschöpft. Griechische Wörter deuten öfter eine Distanzierung an, das gleiche gilt auch für manche der lateinischen Pendanten (z.B. *loquacitas*). Umschreibungen helfen dagegen, die *disciplinae* mit neuer Bedeutung aufzuladen und in die christliche Agenda zu integrieren. Burton betont insbesondere die wichtige Rolle der Dialektik. Unter diesem Stichwort subsumiert er allerdings fast jegliche Art von Gespräch; Gefahr ist, dass *dialectica* als Terminus technicus dadurch verwässert wird (so kann z.B. *numerus* [conf. 1,1 bzw. Ps. 147] kaum auf Dialektik reduziert werden, sondern hat auch mathematische und ästhetische Konnotationen).

III. Doctrina christiana: Beyond the Disciplines.

C.M. Chins Beitrag „The Grammarian's Spoils: *De Doctrina Christiana* and the Contexts of Literary Education“ widmet sich der Frage, wie sich der christ. nicht nur auf die beiden Kontexte „Heidentum“ und „Christentum“ bezieht, sondern diese auch überhaupt erst herstellt. Dies geschieht mit Hilfe von De- und Rekontextualisierungsverfahren, wie sie durch den Raub der „Spolien“ aus Aegypten – enzyklopädische Bildung, soweit diese das Verständnis der Bibel erleichtert – illustriert werden können. Dieses Vorgehen ist gleichsam der grammatischen Disziplin entlehnt, für die De- und Rekontextualisierung konstitutiv sind.

S. Heßbrüggen-Walter vertritt in „Augustine's Critique of Dialectic: Between Ambrose and the Arians“ die These, dass die Veränderung in Augustinus' Beurteilung der Dialektik, die zwischen den Cassiciacum-Dialogen und *De doctrina christiana* stattfindet, eine Folge der Auseinandersetzung mit den Arianern ist. Ambrosius hatte diesen vorgeworfen, dass ihre Auffassung der Trinität auf logischen Argumenten beruhe statt auf Glauben. Heßbrüggen-Walter argumentiert überzeugend, dass Augustinus aufgrund

dieser Auseinandersetzung seine positive Sichtweise der Dialektik von *De ordine* (und übrigens auch *De dialectica*) überdenkt und diese in *De doctrina christiana* auf eine formale Disziplin reduziert. Er möchte zwar nicht von einer Abwertung der Dialektik sprechen; dennoch wird ihre Bedeutung als Instrument der Wissenssicherung zweifellos redimensioniert (ähnlich A. Schindler, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, 1965, 152).

In ihrem Beitrag „Augustine’s Hermeneutics as a Universal Discipline!“ zeigt K. Pollmann, dass die Universalität der Augustinischen Hermeneutik von *De doctrina christiana* in verschiedener Hinsicht eingeschränkt ist. Grundsätzlich umfasst die Hermeneutik alle anderen Disziplinen, während diese – im Gegensatz zur Darstellung von *De ordine* – keinen Nutzen an sich haben. Gleichzeitig hat der hermeneutische Traktat, qua sprachliches Produkt, „relative oder indikative Funktion“, d.h. er verweist über sich selbst hinaus und kann daher als solcher nicht allumfassend sein. Hinzu kommt, dass alle Interpretationen in Einklang mit der *regula fidei* stehen müssen und dass die Hermeneutik eine ethische und pragmatische Zielsetzung hat. Andererseits ermöglicht gerade das Zeichen als wichtigstes Werkzeug der Augustinischen Hermeneutik deren Universalität, indem es über sich selbst hinausweist – wenn auch nicht auf einen unendlich offenen Bezugsraum.

Überraschend ist im vorliegenden Band die weitgehende Abwesenheit der eigentlichen *libri disciplinarum*, soweit erhalten bzw. echt, also *De musica*, *De dialectica*, *De grammatica*, *De rhetorica*. Doch wird weder ein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, noch gilt die Aufmerksamkeit hauptsächlich Augustinus’ Verständnis der einzelnen Disziplinen. Vielmehr werden die Umstände erhellt, die seine Beschäftigung mit den Disziplinen beeinflussten. Wenn diese eine kontinuierliche De- und Rekontextualisierung von Problemen und Methoden bewirkten, dann setzt sich darin im Grunde nichts anderes als das Vorgehen jeglicher Wissenschaft und Hermeneutik überhaupt fort. Die Art und Weise von Augustinus’ Auseinandersetzung mit antiker Bildung zeugt also von seiner fundierten Kenntnis derselben. Zwar wird die Reihe von „curious accidents“, die gemäss Klappentext Augustinus’ Umgang mit den *disciplinae* geprägt haben sollen, nicht wirklich deutlich. Doch verleihen die Beiträge zahlreichen Aspekten des Interesses, das ihn dabei leitete, neue und schärfere Konturen.

London/Zürich

Karin Schlapbach

Prayer and Spirituality in the Early Church, ed. by B. Neil, G.D. Dunn, L. Cross, Vol. 3: Liturgy and Life, Centre for Early Christian Studies, Australian Catholic University, Strathfield (St. Pauls Publications) 2003, XII + 412 p., ISBN 0957748388, AUD 45,00.

Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge der dritten „International Conference on Prayer and Spirituality in the Early Church“, die 2002 in Melbourne vom Centre for Early Christian Studies an der Australian Catholic University durchgeführt wurde. Der thematische Fokus ist auf den Zusammenhang von „Liturgy and Life“ ausgerichtet.

Der Band wird eingeleitet durch den Beitrag von Charles Kannengiesser „Scripture and Spirituality in Ancient Christianity“ (S. 3-15), der unter Aufnahme seiner Untersuchungen zur frühchristlichen Exegese (Handbook of Patristic Exegesis, Leiden 2003) einen Einstieg in das Themenspektrum der Konferenz gibt. Er verweist auf den Reichtum der Liturgie und der frühchristlichen Tradition, auf die Bedeutung von Schrift und Spiritualität in der Alten Kirche, den Einfluß der jüdischen Tradition und die Relevanz der frühchristlichen Ursprünge für religiöse Fragen: „Über die Bedeutung der altkirchlichen Spiritualität in der Welt heute zu sprechen ist nicht Ausdruck von Nostalgie ... Es ist als eine historische Tatsache anzusehen, daß die christlichen Ursprünge nicht der exklusive Besitz der Kirche sind. Sie gehören zur ganzen Menschheit nicht weniger als

Mose und Buddha. Wir sprechen über Ereignisse, die nachhaltige Konsequenzen in der menschlichen Reise durch die Geschichte haben.“ (S. 12)

Die Beiträge sind in acht Kapitel geordnet. Kapitel 1 thematisiert die Beziehungen zwischen der frühen Christenheit zum Judentum. Philip F. Esler untersucht „The Character of Early Christianity in Rome“ (S. 19-42) im ersten Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des jüdischen Kontextes der christlichen Bewegung sowie der Gruppenidentitäten innerhalb der Gemeinde. James S. McLaren geht in „The Jerusalem Temple in the Life of the Early Christian Community“ (S. 43-56) auf die Bedeutung Jerusalems, des Tempels und des jüdischen Erbes für die entstehende christliche Bewegung ein. David C. Sim behandelt in „The Defensibility of Christian Judaism“ (S. 57-72) den Konflikt um das Verständnis des Gesetzes zwischen Paulus und seinen Gegnern und unterstreicht die Berechtigung der judenchristlichen Argumentation aus zeitgenössischer Sicht.

Die folgenden drei Kapitel gehen auf zentrale Elemente der frühchristlichen Liturgie ein. Kapitel 2 versammelt Beiträge zur Predigtgeschichte. Kazuhiko Demura zeigt am Gebrauch des „*Sursum Cor* in the Sermons of St. Augustine“ (S. 75-81) die Verankerung des augustinischen Denkens im biblischen Text und seine Ausrichtung auf das ethische Leben der Menschen. Geoffrey D. Dunn behandelt die Gestalt der „Mary in the Presbyteral Homilies of Augustine of Hippo“ (S. 83-91) und unterstreicht ihre Bedeutung für das Verständnis von Menschheit und Gottheit Jesu. Youhanna Nessim Youssef weist in „Severus of Antioch in the Coptic Theotokia“ (S. 93-108) nach, daß die Homilie 67 des Severus eine der wichtigsten Quellen der im 7./8. Jht. entstandenen marianischen Hymnensammlung gewesen ist. Kapitel 3 enthält Beiträge zur Eucharistie. Den Anfang bildet der Aufsatz von Gabriele Winkler (Universität Tübingen) „The Sanctus. Some Observations with Regard to its Origins and Theological Significance“ (S. 111-131), in dem sie anknüpfend an ihre in OCA 267 (Rom 2002) erschienene Untersuchung Hinweise zur Bedeutung des Sanctus in westlichen und östlichen Traditionen gibt. Barry M. Craig regt in „The Breaking of Bread and the Eucharistic Prayer“ (S. 133-145) an, die beiden liturgischen Elemente, die in der gegenwärtigen Forschung in ihrer Unterschiedenheit gesehen werden, in ihrem Verhältnis neu zu bestimmen, und knüpft dabei an das eucharistische Formular in *Didache* 9-10 an. Damien Casey setzt sich in „Irenaeus: Touchstone of Catholicity“ (S. 147-155) mit einer These von Eric Osborn kritisch auseinander. Kapitel 4 enthält Beiträge zur Theologie der Taufe. Gerard Kelly entwickelt in „Baptism – Sacrament of the Birth of the Church“ (S. 159-166) aus dem Verständnis der Taufe als Sakrament Einsichten über die sakramentale Qualität der Kirche. Marie Farrell knüpft in „Of Water and Spirit: An Ecclesial Spirituality“ daran an und beschreibt die Notwendigkeit, eine ekklesiale Spiritualität für die Gegenwart neu zu entdecken (S. 167-175). Pamela Brighth analysiert in „The First Day of Creation in the Baptismal Discourse of the Early Church“ (S. 177-186) einen zentralen Aspekt der Taufpredigten Augustins.

Kapitel 5 enthält Beiträge zur Entwicklung der Liturgie. Ulrich Volp (Bonn) macht in „Liturgical Authority Reconsidered: Remarks on the Bishop's Role in Pre-Constantinian Worship“ (S. 189-209) auf den Sachverhalt aufmerksam, daß in den frühchristlichen Quellen das bischöfliche Amt mit administrativen und finanziellen Aufgaben in Verbindung gebracht wird; erst seit dem 3. Jahrhundert (*Traditio apostolica*), als sich der monarchische Episkopat allgemein durchsetzt, werden liturgische Aufgaben explizit erwähnt. Angelo Di Berardino untersucht in „Liturgical Celebrations and Imperial Legislation in the Fourth Century“ (S. 211-232) die grundlegende Wende in der antiken Gesellschaft, die durch die konstantinische Sonntagsgesetzgebung und das Verbot von Schauspielen an christlichen Festtagen markiert wird. Elena Giannarelli erschließt in „Egeria: A Journey Through Liturgy, Exegesis And Devotion“ (S. 233-248) den liturgiegeschichtlichen Ertrag dieses bekannten Berichts über eine Pilgerreise nach Jerusalem im 4. Jahrhundert.

Die beide folgenden Kapitel entfalten Aspekte westlicher und östlicher Theologie in ihrem Bezug zur Themenstellung der Konferenz. Kapitel 6 ist der Wirkungsgeschichte Augustins gewidmet. Zunächst legt Shinro Kato „Comments on Augustine’s Concept of the Two Cities in *De civitate Dei*“ (S. 251-260) vor. Bronwen Neil vergleicht in „Two Views on Vice and Virtue“ (S. 261-271) die anthropologischen Konzeptionen Augustins und Maximus’ Confessor und stellt zwischen den beiden Repräsentanten westlicher und östlicher Theologie zahlreiche Übereinstimmungen fest. Anthony Kelly gibt in „Augustine’s Trinitarian Interiority: The Truth in the Heart“ (S. 273-289) eine Analyse der in *De Trinitate* enthaltenen psychologischen Anthropologie und ihrer trinitarischen Analogien. Kapitel 7 lenkt den Blick auf die östliche Theologie (S. 293-332). Nonna Verna Harrison gibt in „Eve in Greek Patristic and Byzantine Theology“ (S. 293-314) einen Überblick über die Facetten des vielschichtigen Bildes, das byzantinische Texte von Eva entworfen haben. Peter Hill untersucht in „How Thomas of Marelk Read St Luke“ (S. 315-325) die griechische Evangelienübersetzung durch den monophysitischen Bischof von Mabbug im 7. Jahrhunderts. Eric Osborn bietet in „Perfection as Son of God in Clement of Alexandria“ (S. 327-332) Hinweise zum Aufstiegsgedanken und zur Bedeutung des unablässigen Gebetes in der alexandrinischen Theologie.

Kapitel 8 enthält unter der Überschrift „Spirituality“ Beiträge zur Gebetspraxis in den Religionen. John R. Dupuche zeigt in „Sufism and Hesychasm“ (S. 335-344), daß das Herzensgebet eine Brücke zwischen den mystischen Traditionen des Christentums, des Islams und Indiens bildet. Attila Jakab schreibt über „Religiosity and Spirituality in Origen’s Time“ (S. 345-351) und Elliot K. Ginsburg bietet in „The neshamah is always praying: Towards a Typology of Prayer in Jewish Mystical Tradition“ (S. 353-392) einen Beitrag zur jüdischen Gebetstradition. Register der antiken Werke und der modernen Autoren sowie ein Sachregister beschließen den Band (S. 395-412).

Eine zusammenfassende Bewertung ist bei der Vielfalt der Aufsätze nicht möglich. Ein Desiderat bleibt, dass der Begriff ‚Spiritualität‘, der den Band thematisch durchzieht, von den Herausgebern nicht erläutert und in den Einzelbeiträgen in unterschiedlicher Bedeutung verwendet wird. Der Kreis der Verfasser/innen stammt weitgehend aus dem angelsächsischen Bereich. Das hat zur Folge, daß die im deutschen und frankophonen Sprachraum erzielten Forschungsergebnisse nur vereinzelt aufgegriffen werden. Gleichwohl sei der Band zur Lektüre empfohlen. Auf hohem Niveau werden wichtige Einzelfragen zur Theologie und Praxis des geistlichen Lebens im frühen Christentum erörtert und Anstöße zur Forschung gegeben.

Rostock

Heinrich Holze

Christine M. Thomas, The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel. Rewriting the Past, Oxford/New York (Oxford University Press) 2003, XIII + 186 S., ISBN 0-19-512507-X, GBP 29,99.

Der vorliegende Band, eine überarbeitete Version der an der Harvard University eingereichten Dissertation der Autorin, bietet einen wichtigen Beitrag zur seit langer Zeit umstrittenen Frage nach dem Genre der apokryphen Apostelakten (AAA). Problematisiert wird dabei einerseits die Frage nach der Zuordnung der AAA zur Gattung des antiken „Romans“, andererseits wird auch das Verhältnis der AAA zur Evangelienliteratur bedacht. Aufgrund ihres Forschungsüberblicks gelangt die Autorin zu der Diagnose, daß ein großer Teil der Probleme in der bisherigen Forschung darauf zurückgehe, daß der Terminus „Roman“ in nicht ganz konsequenter Weise auf frühchristliche Literatur angewandt und nur eine äußerst begrenzte Zahl von Beispielen antiker romanhafter Literatur berücksichtigt werde. Zudem würden beim Vergleich beider literarischer Korpora nicht unbedingt adäquate Kriterien zugrunde gelegt: „Instead of using features such as the credibility of the narrative, or the (micro-)content of the text, its erotic, travel,

or teratological elements, one must set the discussion on a more secure foundation by drawing further criteria into it, such as the treatment of sources, compositional procedures, fluidity or fixity of texts, chronological orientation, and characterization, and by using these formal characteristics as points of comparison with other literature” (S. 7). Die AAA seien bisher zu sehr mit den erotischen Romanen des Chariton, Xenophon von Ephesos, Achilles Tatius, Longos oder Heliodoros verglichen worden, während man Texte wie das griechische Estherbuch oder den „Alexanderroman“, in denen sich ein größeres Interesse an Historizität als in den „erotischen Romanen“ zeige, bisher zu wenig herangezogen habe. Diese mangelnde Berücksichtigung „historischer Romane“ („historical novels“) habe fälschlicherweise dazu geführt, daß die AAA als reine Unterhaltungsliteratur angesehen wurden. Thomas betont, daß eine zu scharfe Unterscheidung zwischen „Roman“ und „Geschichte“ den Werken, die beide Elemente – Romanhaftes und Historisches – nebeneinander enthalten konnten, nicht gerecht werde. Als entscheidenden Ausgangspunkt ihrer Studie zu den Petrusakten nimmt die Autorin die ungeheure Pluriformität der vorhandenen Textformen. Diese Eigenschaft sei für die Einschätzung des Genres bisher zu wenig beachtet worden. Jede neue Version der Petrusakten biete zudem neue Ansatzpunkte, um die tatsächliche Rezeption des Textes bei antiken Leserinnen und Lesern herauszuarbeiten. Kapitel 2 und 3 beschäftigen sich mit den Prozessen, die zu der Vielzahl an Textformen führten. Dabei geht Thomas jeweils von den Actus Vercellenses, dem bekanntesten (lateinischen) Zeugen der Petrusakten (Hs. aus dem 6. Jh.), aus. In Kapitel 2 stellt sie von da aus (auch mit Hilfe der älteren fragmentarischen Zeugen P.Oxy. 849 und P.Berol. 8502) die Frage nach erkennbaren früheren Stufen des Textes – und zwar auf der Ebene schriftlicher Quellen und mündlicher Tradition. Als wichtige Intertexte des Textes der Actus Vercellenses werden zudem neutestamentliche Passagen sowie die Paulusakten herangezogen. Bereits jetzt zeige sich die Fluidität des Textes der Petrusakten. Im Text der Actus Vercellenses entdeckt die Autorin drei Redaktionsstufen (an Paulus interessierte Interpolationen im 2. Jh.; eine Übersetzung ins Lateinische im 4. Jh., sowie die Herausnahme der in Jerusalem spielenden Passage im 6. Jh.). Diese stünden nicht nur für drei verschiedene Zeiten, sondern auch für drei verschiedene Autoren, die den Text deutlich verändert hätten. Darüber hinaus fänden sich Spuren älteren Quellenmaterials. Ähnliches zeigt sich laut Kapitel 3 der Studie auch im Fortleben, in der Rezeption des Textes. Dabei arbeitet die Autorin einige Linien oder Regeln, die die Fortführung der Texte bestimmen. Trotz einer den Erfordernissen der Erzählung angepaßten Elastizität zeigten sich gerade in der Darstellung der Charaktere auffallende Konstanten; so fänden sich im Zusammenhang gerade der wichtigsten Charaktere Petrus, Simon, Marcellus, Nero, Agrippa und Albinus Informationen, die auch aus Quellen des 1. Jahrhunderts bekannt sind. Dagegen ergebe sich in der Handlung selbst ein großes Maß an Elastizität – einige Abschnitte blieben zwar durch alle Versionen erhalten, aber selbst der narrative Rahmen könne sich ändern. Daraus schließt die Autorin: „These findings clearly have ramifications for the evaluation of the purpose and reception of the Acts of Peter. Though admitting much opportunity for the free play of imaginative expansion, these fluid narratives were inherently conservative. The presence of traditions gave limits to creativity. Among the versions of the Acts of Peter, the tendency is to conserve characters, episodes, and multiforms from one text to another. They are not primarily texts of individual authorial creativity. Although individual texts of the Acts of Peter – the Linus text, for example – exist as independent creations of high literary value, each of the texts also appears as part of a narrative tradition and so exists as a work created between the freedom of imagination and the constraints of previous tradition“ (S. 71).

Vor diesem Hintergrund geht Thomas nun den vielleicht entscheidenden Schritt ihrer Argumentation. Die sich in den Petrusakten zeigende Form narrativer Fluidität finde sich auch in anderen Texten, z.B. den Pseudo-Clementinen, einigen griechischen

„Romanen“, z.B. dem „Alexanderroman“, aber auch jüdischen Texten wie dem Buch Daniel, dem Buch Esther oder Joseph und Aseneth. – Zumindest was die Leser dieser Texte angeht, zeige sich kein Interesse daran, den Originaltext zu bewahren – die Unterschiede der einzelnen Exemplare seien so groß, daß jedes von ihnen wie eine eigene „Aufführung“ des Werks wirke – der Kopist erreiche hier eine Autonomie, die ansonsten nur mit der eines eigenständigen Autors zu vergleichen sei. Dies wiederum stehe in konträrem Gegensatz zur Einschätzung der Texte als „Romane“ – ein „Roman“, auch ein antiker, sei als Produkt eines einzelnen Autors, das sich in einem unterscheidbaren, klar begrenzbaren Text darbiete, aufzufassen – die Petrusakten seien deswegen aufgrund ihrer narrativen Fluidität Werken wie den genannten jüdischen Texten oder dem „Alexanderroman“ viel näher als den oben genannten „erotischen Romanen“. Etwas problematisch wird dann m.E. Thomas' Folgerung auf andere frühchristliche Texte (S. 81): Die Überlieferungssituation etwa der Andreasakten mag durchaus der der Petrusakten vergleichbar sein; aber liegt das Problem des Verhältnisses zwischen syrischer und griechischer Fassung der Thomasakten wirklich auf derselben Ebene? Um das Markusevangelium mit den genannten Texten vergleichen zu können, wie dies die Autorin tut, muß man schon von der Authentizität des „geheimen Markusevangeliums“ ausgehen, und dann aber vor allem erklären, wie es wohl (spätestens) ab dem Ende des 2. Jahrhunderts, also in einer Zeit, in der die AAA gerade erst im Entstehen waren, zu einer hohen Stabilität dieses Textes kommen konnte. Genauso halte ich die Tatsache, daß verschiedene Wundergeschichten Jesu in verschiedenen Texten in unterschiedlichen Formen wiederzufinden sind, nicht unbedingt für ein ganz paralleles Phänomen zu dem Genannten – Vergleichbares läßt sich auch zu den anderen neutestamentlichen Texten sagen, die die Autorin nennt.

Der konstante Strom von Änderungen resultiere darin, daß der Text an verschiedenen Punkten seiner Geschichte ein verändertes Gesicht trage. Diese Änderungen hätten häufig mit dem veränderten Interesse der Gegenwart des ändernden Schreibers zu tun: Historische Erzählungen würden somit aus der Perspektive der jeweiligen Gegenwart in immer wieder neuer Weise erzählt – die Autorin spricht in Zusammenhang mit diesem Phänomen, das sich zunächst vor allem in an Mündlichkeit orientierten Kulturen finde, dann aber auch in Phänomenen schriftlicher Überlieferung zu entdecken sei, von einer „homeostatic organization of cultural tradition“ (S. 82). Den Texten, die eine derartige narrative Fluidität zeigten, eigne zudem ein performativer Aspekt zu – im Grunde könne jedes einzelne Manuskript als eine eigene Aufführung („separate performance“, S. 85) des Textes angesehen werden. – Das ist natürlich eine gewagte These, die unmittelbar voraussetzt, daß der Text tatsächlich in einem konstanten Strom von Abänderungen überliefert wurde. Was die Autorin aber nachgewiesen hat, sind m.E. doch eher punktuelle überraschend starke Eingriffe, die nicht unbedingt darauf schließen lassen, was in der Zwischenzeit (beim Lesen der Texte wie beim Schreiben anderer, heute verlorener Manuskripte) passierte. Wäre aufgrund des Befunds nicht auch denkbar, daß die Überlieferung des Textes – wir besitzen ja nur einen Bruchteil des tatsächlichen antiken Handschriftenbestands – nicht auch zeitweise Phasen der Stabilität beinhaltete? Und spricht nicht gerade auch die Tatsache, daß in einem Text des 6. Jahrhunderts frühe Quellen des 2. Jahrhunderts bzw. des 4. Jahrhunderts mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit rekonstruierbar sind, dafür, daß es solche Phasen gegeben haben muß? Wäre es nicht sinnvoll, auch die konkret vorhandenen Handschriften (und nicht nur ihre Texte) sowie ihre Herkunftsorte und Überlieferungskontexte genau anzusehen, wenn man über den Hintergrund der Überlieferung von Texten spricht? Eher skeptisch bin ich auch gegenüber Thomas' weitgehenden Gedanken zu tatsächlichen rituellen Lesungen z.B. des „Martyriums des Petrus“. Die Autorin spricht hier von einer „standard religious practice in late antiquity“ (S. 86) – wenn man aber unter der entsprechenden Endnote nachsieht, wird diese „Standard-Praxis“ aus wenigen einleitenden Worten im Codex Vatopedi abgeleitet. – Abschließend arbeitet die Autorin noch einmal die

Nähe zwischen den Petrusakten und den genannten „historischen Romanen“ heraus. Während ich diesen Gedanken für hochinteressant und einen wichtigen Beitrag des Bandes halte, wäre ich mit der allzu schnellen Parallelisierung zur Jesusüberlieferung in den Evangelien, die die Autorin am Ende wieder bietet, eher vorsichtig. Die Funktion dieser Texte schließlich lasse sich in folgender Weise beschreiben: „Both Gospels and the Apocryphal Acts were products of a particular period of transition in the cultural development of the Roman empire, as the empire absorbed its subject peoples in the east, along with their highly developed cultural heritages. The Gospels and Apocryphal Acts, for the audiences and authors that read and treasured them, were histories of their particular subculture within the larger empire, histories focusing their pride in their past and hopes for the future“ (S. 104).

Der Band schließt mit Appendices zur Überlieferung der Petrusakten, einer Liste von intertextuellen Bezugnahmen der Actus Vercellenses zu anderer frühchristlicher Literatur, Parallelen dieses Textes mit der griechischen Erzählung des Martyriums und dem Linus-Text, einer ausführlichen Bibliographie sowie Indices.

Als Fazit bleibt: Die Autorin hat bei aller Kritik im Einzelnen ein äußerst anregendes Buch vorgelegt – eine große These, die es verdient, diskutiert zu werden. Mit Sicherheit sind die Gedanken über die Parallelen zwischen AAA (vor allem den Petrusakten) und den genannten „historischen Romanen“, vor allem auch die interessanten Rekonstruktionen der Text- bzw. Redaktionsgeschichte der Petrusakten von hohem Wert.

Radboud Universiteit Nijmegen

Tobias Nicklas

Lewis Ayres, Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology, Oxford (Oxford University Press) 2004, XVI + 475 S., ISBN 0-19-875506-6, GBP 75,-.

Lewis Ayres, Assistant Professor of Historical Theology an der Candler School of Theology und an der Graduate Division of Religion an der Emory University, stellt in einem Überblick seine Sicht der Genese einer „pro-nizänischen Kultur“ dar. Unter „pro-nizänisch“ versteht er, was üblicherweise im deutschen Sprachraum als „neunizänisch“ bezeichnet wird, und beruft sich dabei (S. 239f.) auf Michel Barnes (hier: *The Power of God. Dunamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington 2000, 169-172), möchte diesen Begriff aber weiter fassen und auf eine theologische Kultur beziehen. So ist über den Bezug zum Nizänum hinaus und zusätzlich zu trinitätstheologischen Vorstellungen (a clear version of the person and nature distinction, entailing the principle that whatever is predicated of the divine nature is predicated of the three persons equally and understood to be one; a clear expression that the eternal generation of the son occurs within the unitary and incomprehensible divine being; a clear expression of the doctrine that the persons work inseparably; S. 236) „pro-nizänisch“ regelrecht eine bestimmte Weltansicht (Christology, Cosmology, Anthropology, Epistemology, and the reading of Scripture; S. 302.325), die sich im vierten Jahrhundert herausbildet und schließlich komplett entwickelt wird von Gregor von Nyssa und Augustinus.

So beginnt Ayres in „1. Points of Departure“ mit einer Zusammenfassung der Anfänge des arianischen Streits vorwiegend nach R.P.C. Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988); es folgt eine Darstellung der vier „trajectories“ (Kap. 2 und 3): Alexander, Eusebianer, Markellianer und westliche Traditionen. Anschließend gibt Ayres einen historischen Überblick bis zum Ende des Jahrhunderts (Kap. 4-10), immer wieder unterbrochen durch längere theologische Exkurse, die aber durch die unterschiedlose Einreihung im Inhaltsverzeichnis den Leser leicht irritieren können (besonders S. 179 Hilary's Theology in Kap. 7 bis S. 221 Conclusion zu Basilius von Cäsarea). Mitten innerhalb der hi-

storischen Darstellung folgt auch auf S. 236-240 eine Definition von „pro-nizänisch“ mit einer kurzen Reflexion über die in der Forschung intensiv diskutierte Frage nach der Herkunft der neunizänischen Theologie – für Ayres kann „pro-Nizänisches“ nicht exklusiv von Athanasius oder den Homoiousianern abgeleitet werden, da es sich um die Entwicklung einer Kultur handelt, deren Höhepunkt Augustinus darstellt, wozu aber viele zuvor beigetragen haben. Für Basilius von Cäsarea selber konnte Ayres aber schon dezidiert feststellen, daß er nicht von Athanasius abhing (S. 221), sich vielmehr ohne Athanasius vom Homöusianer zum Nizäner entwickelte. Ayres kritisiert hier (S. 188.199f.) besonders V.H. Drecoll (Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner, FKDG 66, Göttingen 1996) und dessen neue Beurteilung von ep. 38 als echtem Brief des Basilius und folgt in dieser Frage vielmehr Simonetti (vgl. ZAC 2, 1998, 304-315) und B. Sesboué, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IVe siècle*, Paris 1998.

Im Zentrum des Buches stehen Kap. 11-15, von denen Kap. 11-13 nochmals ausführlich beschreiben, was „pro-nizänische“ Theologie ausmacht, Kap. 14 Gregor von Nyssa und Kap. 15 Augustinus behandeln. Ayres wählt diese beiden Theologen aus, weil sie einerseits nun vollkommene „Pro-Nizäner“ seien, andererseits dadurch erwiesen werde, daß eine Unterscheidung zwischen Ost und West, Griechisch und Lateinisch „inadequate and misleading“ sei, „when used to categorize pro-Nicene theologies“ (S. 345). Ayres möchte Augustinus aufwerten gegen sonst übliche Einschätzungen seiner Trinitätstheologie als defizitär (S. 364). Leider behandelt Ayres von Augustinus nur conf. 7; ep. 11 und 120; *De fide et symbolo*; serm. 52, trin. 5; 7; 15 und nicht dessen antiarianische Schriften (*Contra sermonem Arrianorum*; *Conlatio cum Maximino Arrianorum episcopo*; *Contra Maximum Arrianum*), was sicher zu einer weniger euphorischen Darstellung geführt hätte. Einzig die Fokussierung auf Augustinus kann Ayres dazu geführt haben, „a clear expression of the doctrine that the persons work inseparably“ als entscheidendes Kriterium zu bestimmen für eine voll entwickelte „pro-nizänische“ Theologie, da gerade in den Anfängen des „arianischen Streits“ gegen Arius und Asterius abgelehnt wurde, die Einheit nur im gemeinsamen Willen zu sehen! Gelungen sind jedoch die Hinweise von Ayres, daß der trinitarischen Streit hauptsächlich darum ringt, eine adäquate Terminologie für die theologische Rede von Gott zu finden, ferner die Ausführungen zur „Creation of Arianism“ (bes. S. 100-110). In der Darstellung des Erbes von Origenes für den trinitarischen Streit beruft Ayres sich mehrheitlich auf Rowan Williams (S. 20-30), ansonsten greift Ayres auf Hanson (s.o.) und besonders oft auf seinen Lehrer Michel Barnes zurück. Wer eine Zusammenfassung dieser Kapitel lesen möchte, sei auf seine Darstellung „Articulating identity“ verwiesen (= Kap. 38 in: *The Cambridge History of Early Christian Literature*, edited by F. Young, L. Ayres, A. Louth, Cambridge 2004, 414-463, bes. S. 420-446).

Gedacht ist diese Monographie als Lektüre für Seminare an der Universität, deshalb das angehängte Kapitel „On Teaching the Fourth Century“ (S. 430-435) mit Lesetips zu Gregor von Nyssa, Augustinus und Rufinus. Eigentlich richtet sich der Autor aber an die Systematische Theologie, bei der er Kenntnisse der nizänischen Theologie vermisst, weshalb er nun dogmengeschichtlichen „Nachhilfeunterricht“ halten möchte. So sollte jeder Leser dieser Monographie mit der Lektüre von Kapitel 16: *In Spite of Hegel, Fire, and Sword* (S. 384-429) beginnen, um Ayres dogmengeschichtliche Interpretation einordnen zu können. Dort bedauert er, daß sich nach der Aufklärung in der protestantischen Theologie der Fächerkanon aufgespalten habe (*biblical studies/historical theology/systematics/practical theology*), was dann leider auch in der katholischen Theologie übernommen worden sei und dazu geführt habe, daß die Relevanz der altkirchlichen Bekenntnisse übergangen worden sei. Diversen dogmengeschichtlichen Modellen ermangele es, die bleibende Autorität der nizänischen Kultur zu beschreiben. Ayres holt hier zu einem Rundumschlag aus gegen Autoren von Hegel bis Pannenberg, gegen die liberale Theologie, die Tübinger Schule, die historisch-kritische Erforschung

der Bibel und des historischen Jesus, gegen Karl Rahner (als Hegelianer) und Walter Kasper! Demgegenüber möchte Ayres erreichen, daß „modern theologians can shape a theological culture that seeks as far as it can to appropriate the culture of pro-Nicene theologians themselves“ (S. 415). „Theologians will need to develop a new attention to the Church’s creeds and articles of faith as guides for the reading of the plain sense“ (der Schrift) (S. 420), denn „the Christian considering the basic Christian doctrines should understand the plain sense of the text as appropriately organized and summarized by the Church’s basic credal formulations“ (S. 418). Historische Forschung habe ihre Bedeutung vor allem darin, die Feinheiten der Bekenntnisse und die Argumentation der altkirchlichen Autoren besser und genauer beschreiben zu können.

So ist die ganze Monographie von dem frommen und anachronistischen Wunsch beiseit, die theologische Kultur der „Pro-Nizäner“ in die Gegenwart zu transferieren, um auch heute noch systematische Theologie wie im vierten/fünften Jahrhundert zu betreiben. Natürlich stellt sich die berechtigte Frage, wie heute die Bekenntnisse des vierten Jahrhunderts Gültigkeit haben können, da sich die theologischen-hermeneutischen-historischen Voraussetzungen beträchtlich verändert haben. Ferner ist es durchaus richtig, auf Probleme beim Wissenstransfer zwischen der neueren Forschung zum vierten Jahrhundert und der systematischen Theologie hinzuweisen. Aber der Versuch eines „revivals“ des vierten Jahrhunderts, kombiniert mit einer Flucht zur kirchlichen Autorität („perhaps only the Church’s possession of an inspired teaching office can guide the truly historically attentive Christian.“ S. 429) kann keine Lösung sein. Ferner ist zu hinterfragen, weshalb ausgerechnet die „Pro-Nizäner“ die besseren „Bibel-Theologen“ sein sollen: Argumentiert ein Euseb von Cäsarea nicht mit der Bibel? Bestehen nicht z.B. die antiochenischen Formeln fast nur aus Bibelzitaten? Wird nicht gerade im homöischen Bekenntnis eine Rückkehr zur „reinen“ biblischen Sprache weg von der Usia-Terminologie gefordert? Eine dogmengeschichtliche Darstellung sollte versuchen, die Sachverhalte differenzierter zu präsentieren, nicht nur nach der Tendenz der später „siegreichen“ „Pro-Nizäner“.

Graz

Uta Heil