

## Rezensionen

DOI 10.1515/zac-2014-0024

**Claire S. Smith**, *Pauline Communities as 'Scholastic Communities'. A Study of the Vocabulary of 'Teaching' in 1 Corinthians, 1 and 2 Timothy and Titus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 335, Tübingen (Mohr Siebeck) 2012, XIV + 555 pp., ISBN 978-3-16-151963-5, € 94,-.

The present volume is the published and slightly revised version of Claire S. Smith's 2010 Ph.D. thesis (University of Western Sidney). The study contributes to the discussion of the social and cultural identity of the earliest Christian communities. Smith is inspired by E.A. Judge's assumption that the earliest Christian communities may be described as „scholastic communities“.<sup>1</sup> She wants to conduct a further discussion of the adequacy of this description by „using a new methodology“ (p. 13). The method aims at investigating „the vocabulary of ‚teaching‘, in four NT letters, to ascertain the *practice of teaching* within the communities [...], and the *contribution of teaching* to the ethos, creation, formation, delineation, relationships, maintenance and experience of the communities.“ (p. 13). Smith discusses the selection of „target literature“, 1 Corinthians, 1 and 2 Timothy, and Titus. Realizing that the question of authorship and dating of the Pastoral Epistles is important for the inquiry, Smith conducts a rather comprehensive discussion of those issues, arguing that the letters were written by Paul towards the end of his life (pp. 27.29f.).

The study is inspired by developments in biblical semantics since the 1961 contribution by James Barr.<sup>2</sup> Words are grouped „in chapters based on semantic similarity“ (p. 35). The approach results in a rather demanding composition in relation to the progression in the book as one and the same paragraph in the target literature is treated several times if it contains words placed in different groups. Smith's working definition of teaching runs as follows: „to impart a message from an addresser to an addressee, where the purpose and/or result of the act is to cause the addressee to gain knowledge, understanding, a skill, attitude or belief or to transform thought, belief or conduct“ (p. 43). Smith presents a heuristic tool, a set of questions asked of each occurrence of each word, consisting of 12 questions (e.g. addresser and addressee, message, mode of communication, content, authority register, purpose, result of activity) (pp. 46–52). This examination is documented

---

<sup>1</sup> E.A. Judge, „The Early Christians as a Scholastic Community,“ *Journal of Religious History* 1 (1960 and 1961): 4–15 (1960), 125–137 (1961).

<sup>2</sup> J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961).

in the extensive appendices (pp. 395–493). Ch. 3 to 11 present the discussion and exegesis of the words distributed in nine groups based on presupposed semantic similarities: ‚Core-Teaching‘ Words, ‚Speaking‘ Words, ‚Traditioning‘ Words, ‚Announcing‘ Words, ‚Revealing‘ Words, ‚Worshipping‘ Words, ‚Commanding‘ Words, ‚Correcting‘ Words and ‚Remembering‘ Words.

The first group contains words „which are considered ‚core-teaching‘ vocabulary“ (p. 53). These words, as e.g. διδάσκω, are discussed firstly commenting on the meaning in classical Greek, in Graeco-Roman religious contexts, the use in Philo and in LXX referring to dictionaries as TDNT. There follows an overview over the occurrences in the NT before the occurrences in the target literature are interpreted. Added on the exegesis there is a three pages long „Conclusions from διδάσκω and related words“. Another three and a half pages „Reflections on ‚Core-Teaching‘ Words“ completes the main chapter. The following main chapters are structured in the same way. The foundation laid in the chapter on ‚Core-Teaching‘ Words makes it possible for Smith to treat general words for linguistic communication (Chap. 4) in view of their possible use with didactic meaning. The same applies to vocabulary that one would not immediately relate to teaching as ‚Announcing‘ Words, ‚Revealing‘ Words, and ‚Worshipping‘ Words. The conclusions of the study state that Edwin Judge’s description of early Christian communities „as ‚scholastic communities‘ is supported by the vocabulary of teaching“ (p. 377). Further, and as important, is the „prominence and significance of these activities in the communities portrayed“ (p. 381).

The positive conclusions come as no surprise in view of Smith’s definition of teaching where virtually every intelligible linguistic communication is understood as teaching. It seems to be a main concern in Smith’s exegesis to prove that teaching was essential and had relevance for all aspects of community life (see e.g. pp. 126–129). To substantiate this, Smith first of all refers to God as the prominent agent in the educational activities of the communities. Further, the element of sound teaching/orthodoxy versus false teaching is emphasized. Smith reckons with an established and fixed body of learning that also defined the criteria for sound and orthodox teaching (e.g. p. 119). Also „the OT Scriptures“ are included in this „authoritative, fixed body of content“ (p. 146). And Smith holds that even Paul’s letters, already as they were written, were a fixed body of authoritative teaching in the communities (p. 156f.).

These features stand out as central elements in the picture Smith presents of Pauline communities. In summary, the picture shows homogenous communities, where „educational practices helped form a translocal community, in Christ‘ comprising all believing communities [...] constituted by shared belief, experience and memory“ (p. 380). After the conclusions Smith presents some reflections on the methodology. She then discusses „some problems with ‚scholastic com-

munities‘ as a term“, and suggests „learning communities“ as the preferable expression.

There are several things to discuss in relation to Smith’s study, and much to learn. The effort of working out a method and to follow the method throughout the study even when some shortcomings are registered is very praiseworthy. Thereby emerge interesting observations concerning words in their contexts. On the background of the analysis of „core-teaching words“, Smith argues that a wide range of vocabulary may refer to didactic activity. In the flow of the presentation, however, teaching tends to lose its characteristics in relation to other forms of communication. Even with Smith’s choice of a „new methodology“ that implies a deliberate „departure from the socio-historical or socio-scientific methods more commonly used in this field of enquiry“ (p. 377), I would have preferred a narrower definition e.g. referring to more continuous teacher-student relationships and not least to linguistic and literary skills that were at the heart of Greco-Roman education and formation.<sup>3</sup>

Admittedly, with such a definition it is harder to find indices of teaching and education in the texts, and it would be harder to relate it to all believers and the communal gatherings, places and practices that are important in Smith’s approach. Smith writes: „no part of life was quarantined from instruction, as educational activities sought to transform belief and the whole of life“ (p. 128). And in Smith’s study teaching is more than a generic term. It becomes a normative value-laden designation for the communication of the sound knowledge originating with God.

A shortcoming in Smith’s approach is that references to and comparison with education and formation in Greco-Roman and Jewish cultures are downplayed. But this also conforms to Smith’s superior intentions. The general culture represents a human, horizontal perspective, which in Smith’s presentation is subordinated a divine, vertical perspective (p. 390). Smith is occupied with God’s major project of making his salvation known, and every intelligible communication of this is perceived as education.

God’s active (and concrete experienced, p. 321f.) involvement in the educational activities of the communities is an important element throughout Smith’s study (on p. 382 even „the Trinitarian God“). Smith even asserts the scholarly investigation to have documented God’s presence in the communities (p. 390). In Smith’s presentation the divine appears as historical agent in principle not distinguished from the human Paul and his companions. This is scientifically

---

<sup>3</sup> See e.g. L. Alexander, „Schools, Hellenistic,“ *Anchor Bible Dictionary* 5 (New Haven: Yale University Press, 1992): 1005–1011, and T. Morgan, *Literate education in the Hellenistic and Roman worlds* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 1–6 and 87–88.

problematic from an epistemological point of view. No doubt Paul figured that his teaching had some kind of divine relation and authority, but in Smith's account there is no scholarly distance to the authorial voices of the source texts.

This emphasis on God as the first addresser and ultimate teacher is related to Smith's notion of the homogenous communities, the fixed body of content, and the concern for orthodoxy. Through the comprehensive approach including the several aspects of communal life and communication, there emerges from the study a quite normative picture of Christian communities. The study reveals systematic theological interests that are made explicit in the last paragraphs suggesting future research (pp. 391–393).

As mentioned, there is much to learn from Smith's study also where one has to disagree in the presentation of early Christian communities and where one has to argue for an alternative way of analyzing the cultural and historical phenomena witnessed by the early Christian texts.

**Bart D. Ehrman**, *Forgery and Counterforgery. The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford (Oxford University Press) 2013, XII + 628 S., ISBN 978-0-19-992803-3, US\$ 36,80.

Bart Ehrman ist durch zahlreiche Publikationen als Experte im Bereich der frühchristlichen Literatur und ihrer Geschichte bekannt. Sein umfangreiches Werk zum literarischen Phänomen der Pseudepigraphie nimmt man daher mit hohen Erwartungen zur Hand, zumal es in den beigefügten Werbetexten als das lang erwartete englischsprachige Pendant zum seinerzeit bahnbrechenden Werk des Altertumswissenschaftlers Wolfgang Speyer von 1971<sup>1</sup> benannt wird und sich auch selbst als solches präsentiert (S. 2).

Detailreichtum und Argumentation können im Einzelnen hier nicht annähernd gewürdigt werden, so dass ich mich auf einige grundsätzliche Aspekte konzentriere. Der Titel des Buches deutet bereits die These des Autors an, Pseudepigraphie sei prinzipiell unter dem Aspekt der Fälschung zu beurteilen; jede falsche Verfasserangabe sei Ausdruck einer bewussten Täuschung mit betrügerischer Intention. Wenn zu Beginn bereits der Vergleich mit Speyer im Raum steht, so ist deutlich, dass E. mit dieser verengten Perspektive hinter Speyers differenzierter Klassifikation pseudepigraphischer Schriften zurückbleibt. E. un-

---

<sup>1</sup> W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung* (München: Beck, 1971).

terscheidet insgesamt nur vier Kategorien von Schriften: orthonyme, anonyme, falsch zugeschriebene und gefälschte. Der Schwerpunkt des Buches liegt zudem nicht auf einer Darstellung der antiken pseudepigraphischen Literatur insgesamt (vgl. Part I), sondern speziell jener *christlichen* Pseudepigraphen bis ins 4. Jh., die im Kontext polemischer Auseinandersetzungen gefälscht wurden (IX, S. 6).

Das Buch ist in 16 Kapitel gegliedert. Nach einer knappen Einleitung bietet Part I (Kap. 2–5, S. 11–148) einen ausführlichen und informativen Überblick über das Phänomen der Fälschung in der Antike. Der Hauptteil (Part II; Kap. 6–16) widmet sich unter einer thematischen Zuordnung den christlichen Fälschungen, wobei manche Schriften mehrfach zugewiesen werden, da die Absichten der Fälscher mehrdimensional sein können: *frühe paulinische Fälschungen mit Schwerpunkt der Eschatologie* (Kap. 7: 2Thess, Kol, Eph); *spätere Fälschungen mit Schwerpunkt Eschatologie* (Kap. 8: Pastoralbriefe, 2Petr, EvThom); *Fälschungen zur Stärkung der Autorität des Paulus* (Kap. 9: 1.2Petr, Apg); *Fälschungen in Opposition zu Paulus* (Kap. 10: Jak, Jud, EpPetr, 1Clem, PsClem.); *antijüdische Fälschungen* (Kap. 11: EvPetr, AscJes, EvThom, Didask, Pilatusschriften, Abgar-Korrespondenz); *Fälschungen bezüglich Kirchenordnung und -leitung* (Kap. 12: 1Tim, Tit, Didask., ApKonst, apostolische Kirchenordnung, AscJes, koptApkPetr, ParaphShem); *Fälschungen zur Debatte über das Fleisch* (Kap. 13: koptApkPetr, EvThom, 1Joh, 3Kor, koptMelch, EpAp, Laod, ApkPetr, ApkPl); *Fälschungen in späteren theologischen Kontroversen* (Kap. 14: Abgar-Korrespondenz, PsClem, Ps-Ignatianen); *Apologetische Fälschungen* (Kap. 15: Apg, 1Petr, ActaPilati, Protev, MartPol, Märtyrerberichte, OrSyb, EpSenPl). Kap. 16 schließt das Buch mit einer Reflexion über die ethische Dimension der Fälschung ab. Quellen-, Sach- und Autorenregister erschließen den Band.

Hinsichtlich der Beurteilung des Phänomens Pseudepigraphie kritisiert E. zu Recht nicht nur die Versuche, die neutestamentlichen Autoren vom Vorwurf der Fälschung grundsätzlich frei zu sprechen und zu behaupten, Pseudepigraphie wäre ein probates und weithin akzeptiertes Mittel literarischer Produktion (vgl. S. 38–42 zu K. Aland und D. Meade), sondern auch die verbreitete „binnentheologische Schönfärberei“<sup>2</sup>, mit der die Existenz gefälschter Schriften im Neuen Testament legitimiert wird, um deren kanonischen Rang zu rechtfertigen. Dieses Problem ergibt sich notwendig, will man sich nicht auf die Ebene des Historikers zurückziehen, für den selbstverständlich alle Schriften des Altertums Zeugnisse von gleichem Wert darstellen, sondern darüber hinaus auch die Autorität und

<sup>2</sup> Begriff von M. Frenschkowski, „Pseudepigraphie und Paulusschule. Gedanken zur Verfälschung der Deuteropaulinen, insbesondere der Pastoralbriefe,“ in *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (hg. v. F.W. Horn; Beihefte zur ZNW 106; Berlin/New York: de Gruyter, 2001), 239–272, 242.

Normativität bestimmter Schriften in der Kirche begründen. Allerdings wird E. am Ende seines Buches selbst einen solchen Versuch der Legitimation unternehmen.

Aufgrund der enggeführten Definition von Pseudepigraphie ist die Kritik an Speyers Kategorie der „Pseudepigraphie außerhalb der Fälschung“ und insbesondere der „echten religiösen Pseudepigraphie“ genauer zu betrachten. Eine solche könne es nach E. nicht geben, da eine falsche Verfasserangabe *per se* die Betrugsabsicht dokumentiere: „... there seems little reason to place pseudepigraphic apocalypses in a different category from pseudepigraphic prophecies, histories, epistles, and so on. For clear and distinct reasons, a writer claimed to be a figure from the distant past, with the intent of convincing his readers that what he said about himself was true. Otherwise the apocalyptic visions would not ‚work‘ as visions“ (S. 74). E. erkennt damit die Tatsache, dass Speyer mit der Rubrik „echte religiöse Pseudepigraphie“ religiöse Motivation nicht generell als unproblematisch legitimieren will und sie zudem der Kategorie von „Pseudepigraphie außerhalb der Fälschung“ zuordnet. Dazu gehört etwa auch die Pseudepigraphie in (philosophischen) Schul- und Bildungskontexten, ein Phänomen, dessen Existenz E. grundsätzlich bestreitet. Die von Speyer hierfür angeführten Belege versucht E. mit großem Aufwand zu relativieren (S. 105–119), bleibt allerdings am Ende doch unbestimmt: „Contrary to what is often said, the practice was not accepted, so far as we can tell, even within the philosophical schools – except, perhaps, by the people who practiced it ...“ (S. 118). Genau diese Ausnahme wäre aber ein wichtiger Aspekt, weil sie den lokal und sozial begrenzten Ursprungskontext der Entstehung einer Schrift in den Blick nimmt und nicht aus einer Perspektive *ex post* urteilt, die diese internen Prozesse und Intentionen kaum mehr nachvollziehen kann. M. Frenschkowski hat in diesem Zusammenhang das frühe Christentum als „ein subkulturelles Phänomen“ bezeichnet, auf das „nicht alle Konsense der antiken Bildungskultur“ übertragen werden könnten.<sup>3</sup> Das impliziert, dass der Rückgriff auf das Mittel der Pseudepigraphie nicht nur aus den Analogien der antiken Kultur begründet werden kann, sondern mit Faktoren zu rechnen ist, die aus den Bildungsmilieus der „Mainstream-Kultur“ und ihrer Phänomenologie nicht oder nicht unmittelbar ableitbar sind.

Ein Indiz für die Problematik ist die Tatsache, dass die literarischen Stilmittel der Pseudepigraphie beispielsweise innerhalb der Pastoralbriefe – den *magnus consensus* des Corpus pastorale vorausgesetzt – unterschiedlich verwendet werden: 2Tim bietet in den persönlichen Notizen aufwändige *verisimilitudines*, während der 1Tim darauf vollständig verzichtet. Die „Fälschung“ wäre

---

<sup>3</sup> M. Frenschkowski, „Erkannte Pseudepigraphie. Ein Essay über Fiktionalität, Antike und Christentum.“ in *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen* (hg. v. J. Frey u.a.; WUNT 246; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 181–232, 223.

im 2Tim (und auch im Tit) in anderer Weise als im 1Tim ausgeführt, was eigens plausibilisiert werden müsste.<sup>4</sup> E.s Verdikt über „scholars who are otherwise not intimately acquainted with the ancient craft of forgery“ (S. 209) und daher zu keinem angemessenen Urteil fähig wären, fällt in gewisser Weise auf ihn selbst zurück, zumindest im Blick auf die Pastoralbriefe. Die bereits von Schleiermacher erwogene Möglichkeit, dass die ähnlichen, aber nicht identischen Wendungen zwischen 1Tim und Tit (vgl. S. 196f.), auf eine literarische Abhängigkeit des 1Tim von Tit zurückgehen könnten,<sup>5</sup> wird als unmöglich abgewiesen und behauptet, der Abschreiber würde sich dadurch umso mehr als Fälscher erweisen. Bereits A. von Harnack war an diesem Punkt weiter und meinte zu diesem Problem: „Wem das Stilgefühl dafür fehlt, daß es mit den persönlichen Angaben in II. Tim. eine andere Bewandnis hat als z.B. mit denen in den ‚Acta Pauli‘, mit dem ist nicht zu streiten.“<sup>6</sup> Aufschlussreich ist auch das Argument zur Begründung des 2Tim als Fälschung. Der 2Tim könne vor allem deshalb kein authentischer Brief sein, weil er „as a directive to the young Timothy“ gerichtet (S. 209), Paulus aber bereits am Ende seines Lebens angelangt sei. Timotheus, der nach 2Tim 2,22 aufgefordert werde, die „jugendlichen Begierden zu fliehen“, müsste schon „at least middle-aged by then“ (S. 210) gewesen sein. Abgesehen davon, dass wir über das genaue Alter des Timotheus (wie übrigens auch über das des Paulus) nur spekulieren können, hätte diese Ungenauigkeit – wenn sie so gravierend wäre, wie E. behauptet – auch einem Fälscher auffallen müssen, es sei denn: „he probably did not bother“ (ebd.). Überzeugend ist das nicht, und methodisch ist eine solche Argumentation durchaus fragwürdig. „But what goes around comes around“ (S. 25). Indeed.

Das Grundproblem ist also, ob die Definition von Pseudepigraphie als Fälschung und die Zuschreibung dieser Charakteristik zu den infrage stehenden Schriften deren Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen wirklich gerecht werden. Der in den Schriften erhobene Wahrheitsanspruch (z.B. in 2Thess oder ApKonst) lässt sich unter dem Vorzeichen der Betrugsabsicht nur als „Ironie“ bezeichnen: „a liar condemns the telling of lies“ (S. 16), und die Warnung vor gefälschten Schriften sei Ausdruck einer „pseudepigraphy with chutzpah“ (S. 17),

<sup>4</sup> Vgl. z.B. N. Brox, *Falsche Verfasserangaben: zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie* (Stuttgart: KBW-Verlag, 1975) und Ders. (Hg.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977).

<sup>5</sup> Vgl. M. Engelmann, *Unzertrennliche Drillinge? Motivsemantische Untersuchungen zum literarischen Verhältnis der Pastoralbriefe* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 192, Berlin/Boston: de Gruyter, 2012).

<sup>6</sup> A. von Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen. Sechs Vorlesungen aus der altkirchlichen Literaturgeschichte* (Leipzig: Hinrichs, 1926), 74 Anm. 28.

da der Autor sich seines eigenen betrügerischen Tuns bewusst gewesen sein müsse. Auf Fälschung wird also mit Gegenfälschung reagiert, ein Prinzip, das bereits H. Balz beschrieben hatte. Nicht, dass so etwas auszuschließen wäre, aber hierbei wird erneut deutlich, dass E.s Krioteriologie von Pseudepigraphie für eine sachgemäße Erfassung der *Komplexität* des Phänomens unzureichend ist. Was den Erfolg von Fälschungen angeht, so blickt E. lediglich auf die Rezeptionsgeschichte, in der die Fälschung nicht erkannt wurde. Wichtiger wäre die Frage, warum und unter welchen Umständen die Adressaten einem solchen „Betrug“ aufsitzen konnten. Das aber lässt sich kaum mehr erheben. Demgegenüber müssen vielmehr religions- und milieusozilogische Aspekte einbezogen werden, die eine Differenzierung zwischen einem gruppeninternen Konsens beim Entstehen einer Schrift und ihrer pseudonymen Zuschreibung einerseits sowie ihren Rezeptionsbedingungen andererseits ermöglichen. Wenn im Laufe der Überlieferung die ursprünglich gruppen- bzw. gemeindeinterne Funktion einer Schrift keine Rolle mehr spielt, ihr Entstehungskontext nicht mehr bekannt ist und sie unabhängig davon eine überregionale Bedeutung gewinnt, dann wird auch die Zuschreibung anders bewertet und das Pseudonym als authentische Autorangabe rezipiert. Das aber ist mit dem Begriff der Fälschung nicht angemessen zu erfassen.

Obwohl die Definition von Pseudepigraphie in ihrer Engführung als Fälschung problematisch ist, zeigt E. einmal mehr auf, dass jeder Fälschung eine Betrugsabsicht zugrunde liegt. Als Fälschungen erkannte Schriften konnten daher keine Anerkennung finden, auch wenn eine „gute Absicht“ vorgeschoben wird (vgl. S. 94–96 zur Auseinandersetzung zwischen Salvian und Salonus). Das gilt für die antike Literatur generell, besonders aber für die kirchliche Anerkennung christlicher Schriften. Umso irritierender ist das letzte Kapitel des Buches, das die ethische Frage aufwirft. Wie andere vor ihm versucht E., unter Rückgriff auf die Vorstellung der „noble lie“ in den Diskursen des 4./5. Jh. (Augustinus, Johannes Cassian) hinter dem Betrug die gute Absicht zu sehen und damit die Legitimität der betrügerischen Fälschung „in service of the truth“ (S. 532) festzuhalten. Abgesehen davon, dass es in den Diskursen, auf die sich E. bezieht, nicht um *literarische* Fälschungen geht, sondern um Erwägungen über den Nutzen medizinischer oder politischer Lügen, steht dieses Begründungsmuster in Spannung zu den eigenen Ergebnissen zur Fälschungsthematik. Seine Brisanz erlangt dieses Thema vor allem bei kanonischen Schriften. So wäre eigentlich die Forderung zu erwarten, dass die von der modernen Forschung nun endlich entlarvten Fälschungen keine kanonische Geltung mehr haben könnten, da sie – als solche erkannt – auch in der alten Kirche unter keinen Umständen anerkannt worden wären. Die Forschung würde damit Irrtümer der alten Kirche nachträglich korrigieren und dafür sorgen, dass



die hinters Licht geführte Kirche von diesem Makel befreit wird. So weit reicht aber E.s Engagement in Sachen Fälschung dann doch nicht.<sup>7</sup>

E. legt eine umfassende, im Detail scharfsinnige und gelehrte Erörterung des Phänomens der Pseudepigraphie vor und bietet ausgesprochen informative Einführungen in eine Vielzahl frühchristlicher Pseudepigraphen. Durch die spezifische Perspektive von Fälschung und Gegenfälschung geraten manche Schriften in erstaunlicher Weise in ein neues Licht (vgl. z.B. die Deutung der OrSyb als Gegenfälschung zu paganen altchristlichen Orakeln). Mit seiner sehr speziellen Deutung der christlichen Fälschungen polemischer Art in den ersten vier Jahrhunderten sucht dieser Entwurf in seiner über das Neue Testament hinausgehenden Perspektive seinesgleichen. Manchem wird der oft polemische Ton nicht behagen, in dem die Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen geführt wird. Insgesamt wirft das Buch bisher immer noch ungelöste Fragen auf und stößt damit hoffentlich den Diskurs darüber erneut an. Eine der wichtigen Fragen ist dabei jene nach der Klassifikation von Pseudepigraphie, die E. zwar gerade nicht verfolgt, für die W. Speyer einen bisher nicht überholten und differenzierten Vorschlag gemacht hat, zu dem andere im Anschluss daran bereits weitere Aspekte beigetragen haben.<sup>8</sup>

**Mohammed Ali Amir-Moezzi / Jean-Daniel Dubois / Christelle Julien / Florence Jullien (éds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses 142, Turnhout (Brepols) 2009, 752 S., ISBN 978-2-503-52995-0, € 75,-.**

Das wissenschaftliche Lebenswerk von Michel Tardieu zeichnet sich durch die ungewöhnliche Breite aus, in der sowohl die Philosophie der Antike als auch die verschiedenen Kulturen des (nicht nur) Vorderen Orients – und nicht nur die philosophischen Aspekte – ihren Platz finden. Diese Breite wird durch den vorliegenden Sammelband abgebildet, in dem sich nicht zuletzt auch die Größe des Kreises derjenigen Forscher spiegelt, die von Tardieu wesentliche Impulse empfangen haben. Die Thematiken der insgesamt 48 Beiträge – zu denen eine Einleitung, eine tabula gratulatoria, eine Publikationsliste von sowie ein Interview mit Tardieu hinzukommen – reichen von der antiken über die orientalische

---

<sup>7</sup> Vgl. bereits sein eher populärwissenschaftliches Buch: B.D. Ehrman, *Forged. Writing in the Name of God – Why the Bible's Authors Are Not Who We Think They Are* (New York: HarperOne, 2011).

<sup>8</sup> Vgl. etwa die Unterscheidung von Ferndeixis, mittlerer Deixis und Nahdeixis im Zusammenhang der Überlegungen von Subkultur und Mainstream-Kultur bei Frenschkowski (s. Anm. 3), 222–227

Philosophie bis hin zur Geschichte und Religionsgeschichte des Orients sowohl im Islam als auch im Christentum und auch in anderen orientalischen Religionen. Der räumliche Umfang reicht bis China, der zeitliche von ca. 400 v. Chr. bis ins 19./20. Jahrhundert. Sehr unterschiedlich ist auch der Charakter der Beiträge. Editionen kleinerer Textstücke in verschiedensten Sprachen (z.B. die arabische „Autobiographie des Zoroaster“ durch E. Cottrell) stehen neben editorisch-interpretatorischen Detailvorschlägen (z.B. A. van den Kerchoves Vorschlag, den Dämonenschrei in einem koptischen Papyrus einem Reihler zuzuschreiben). Daneben gibt es größer angelegte Untersuchungen. Solche historischer Art betreffen die Korrespondenz des mongolischen Heerführers Hülagü mit islamischen Herrschern in verschiedenen Rezensionen (D. Aigle) und das Verhältnis armenischer und altpersischer Quellen zur Geschichte des Sassanidenreichs (R. Gyselen), weiterhin werden die Gottesschau im Islam durch C. Gilliot, Platonkenntnisse bei den Syrern durch H. Hugonnard-Roche sowie mittelplatonisch-neuplatonische Verortungen der Ideen von L.G. Soares Santoprete recht ausführlich behandelt. Die Fülle der Themen ist also derartig groß, dass die Orientierung im Band nicht ganz einfach ist. Eine thematische Struktur hätte die einzelnen Beiträge leichter auffinden lassen.

Zur Philosophiegeschichte, als dem Gebiet des Rezensenten, gehören direkt fünf Beiträge zum griechischen und zwei zum syrischen Denken; hinzu kommen zwei Beiträge zur christlichen Aufnahme der Philosophie: ein Resumée der Kenntnisse griechischen Denkens bei Epiphanius von Salamis (A. Pourkier) sowie eine platonisierende Deutung des gnostischen Systems des Basilides (J.-C. Métrope). Unter den philosophischen Beiträgen ragt die recht ausführliche Untersuchung von L.G. Soares Santoprete über den Ort der Ideen im Mittel- und Neuplatonismus heraus. Als wichtige Ergänzung der berühmten Untersuchung von A.H. Armstrong über die Lokalisierung der Intelligibilia im Intellekt arbeitet sie insbesondere anhand von Attikos und Plutarch die mittelplatonische Tradition auf, die die platonischen Ideen, wie durch den Blick des Demiurgen im Timaios suggeriert, oberhalb des Intellekts ansiedelte. Aufgrund der seltenen Behandlung des Gegenstandes sind die Beiträge zur Philosophie bei den Syrern von besonderem Interesse: J. Teixidor erläutert knapp die philosophische Begrifflichkeit bei dem schwer einzuordnenden Autor Silvan von Qardu, der u.a. die platonische Definition der Philosophie als Sorge um den Tod sowie anscheinend die aristotelische Physik kennt. Die platonischen Einflüsse auf die Syrer werden ausführlicher diskutiert von H. Hugonnard-Roche, der drei Arten platonischer Einflüsse bei den Syrern, in deren Sprache keine Werke Platons übersetzt vorlagen, konstatiert: 1. den Einfluss populärplatonischer Ethik z.B. in den Werken Plutarchs; 2. den Einfluss neuplatonischer Metaphysik in den Einleitungen zu syrischen Erklärungen aristotelischer Logik (Sergios von Rešaina, Paul der Perser); 3. den durch Pseudo-

Dionysios vermittelten Einfluss neuplatonischer Metaphysik. Der Beitrag ist nicht zuletzt durch die ausführlichen Übersichten zum Inhalt der wichtigsten alten syrischen philosophischen Sammelhandschriften wichtig, die die Angaben z.B. in Baumstarks syrischer Literaturgeschichte aktualisieren. Leider wird nicht auf die Informationen zu Platonikern in Ephraims Prosa-Refutationen eingegangen. Bedauerlich ist aber vor allem, dass in diesem Beitrag selbst zu direkt zitierten Passagen kein syrischer Text gegeben wird, nicht einmal dann, wenn dieser ansonsten nicht publiziert ist.

Von den religiösen Beiträgen ist insbesondere Gilliots Darstellung islamischer Positionen zur jenseitigen Gottesschau erwähnenswert, der zugleich als Überblick über die Entstehung der islamischen Theologie mit den Gattungen Kommentar, Ḥadīṭ und dialektische Theologie anhand eines bestimmten Beispiels gelesen werden kann. Gerne hätte man hier auch ein Eingehen auf die Philosophen im engeren Sinne gesehen. Eine Brücke zur Philosophie stellt hingegen explizit der Beitrag von Michaela Zago zur Rolle des „sprechenden Pneuma“ (πνεῦμα λεκτικόν) in dem Zauberpapyrus Mimaut dar, der vermittelt über Nag-Hammadi-Texte den Hermetismus in Beziehung gesetzt wird zur Namenlehre aus Proklos' Kratylos-Kommentar. Aufschlussreich sind auch die Beobachtungen von Chiemi Nakano zu Ephraims Prosa-Refutationen: Textgeschichtlich wird auf deren redigierten Charakter geschlossen, und religionsgeschichtlich werden die hier hergestellten Bezüge zwischen Manichäern und Markioniten auf dieser Grundlage infrage gestellt. Beachtlich ist auch Jean-Christophe Attias' kritische Anfrage an eine komparative Erforschung des Themas „Buchreligionen“, das gerade dem jüdischen Selbstverständnis mit seiner Betonung der Einzigkeit der Offenbarung nicht gerecht werde.

Aufs Ganze gesehen liefert in der Tat die Einleitung der Herausgeber dem Leser die beste Hinführung zu diesem Band: „Weil alle Aufsätze und Beiträge unterschiedlichen Horizonten entstammen und unterschiedliche Kompetenzen erfordern, die verschiedene Felder der Neugierde von Michel Tardieu illustrieren, raten wir dem geeigneten Leser, diese Seiten in kleiner Dosis zu genießen, so wie ein gutes Glas Chablis, von der Art derjenigen, die den Tisch von Marie-Pierre und Michel Tardieu schmücken“ (S. 8). In der Tat bietet sich dem vielseitig Interessierten mit guten Französischkenntnissen (an dieser Stelle sei erwähnt, dass der Band auch einen deutschen Beitrag enthält, von Helmut Seng zu Kallimachos), die Möglichkeit, viel Wissenswertes über wenig bekannte und zugängliche Gebiete zu erfahren. Aus den Beiträgen, von denen mir jeder lesenswert erschien, werden Orientalisten, Philosophie- und Theologiehistoriker sowie Altertums- und Religionswissenschaftler viele neue Bezüge zu ihren eigenen Forschungen gewinnen. Nicht zuletzt kann man aus dem Band lernen, welchen Verlust es für die philosophie- und theologiegeschichtliche Forschung bedeutet, dass die Kultur-

geschichte des vorislamischen Orients in Deutschland nur von verschwindend wenigen Fachleuten betrieben wird.

**Barbara Aland**, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 239, Tübingen (Mohr Siebeck) 2009, XV + 434 S., ISBN 978-3-16-149967-8, € 119,-.

Der von der Autorin selbst redigierte Band umfasst Aufsätze aus den Jahren 1970–2004, einen unveröffentlichten Artikel mit dem Titel „Der unverzichtbare Beitrag der sogenannten Gnosis zur Ausbildung der christlichen Theologie“ und eine Einleitung von 21 Seiten. Alle Artikel sind dem Thema Gnosis gewidmet (und Marcion, den Aland nicht der Gnosis zurechnet, vgl. S. 300–306); die im Untertitel angesprochenen Forschungsfelder werden in diesem Zusammenhang berührt. Schwerpunkte sind die Wesensbestimmung der Gnosis, die Auseinandersetzung zwischen der Gnosis und den Kirchenvätern sowie die Theologie des Markion und des Bardaisanes. Die Artikel sind an unterschiedlichen Veröffentlichungsorten erschienen; der Band ergibt eine wohlkomponierte Einheit und vermittelt das eindrucksvolle Gesamtbild einer markanten Position in der modernen Gnosisforschung, für die folgende Grundzüge charakteristisch sind:

1. Unter den Quellen zur Erforschung der Gnosis gebührt für Aland der Primat den Kirchenväterberichten; erst dann kommen die Texte von Nag Hammadi in Betracht, da in diesen, bedingt durch Redaktions- und Traditionsprozesse, ein ursprünglicher Kern oft nur schwer zu identifizieren ist (S. 35). Dieser Zugang ähnelt demjenigen von Marksches, der aktuell sehr einflussreich ist, wurde von der Verfasserin aber auch in Zeiten vertreten, da die Gnosisforschung noch sehr viel stärker von Nag Hammadi-Texten ausging, insonderheit von einem scheinbar geradezu kanonisch gewordenen Corpus von Texten (u.a. das Apokryphon des Johannes und die Hypostase der Archonten umfassend), das Schenke 1981 als „sethianisch“ klassifizierte – ein Diskurs, der mit der Ophitenthese von Rasimus wohl weniger beendet als vielmehr intensiviert wurde und dem gegenüber sich Aland unabhängig zeigt.

2. Für Aland ist die Gnosis ein in ihrem Wesen christliches Phänomen. Die gnostische Konzeption von Fall und Erlösung setzt notwendig die Heilserfahrung des Christentums voraus (vgl. u.a. S. 2–3.243.248). Aland gesellt sich mit dieser Position zu denjenigen Forschern, die gegen eine Verortung der Gnosis in der allge-

meinen Religionsgeschichte (etwa Bousset, Rudolph) diese primär als ein kirchengeschichtliches Phänomen behandeln (Harnack, Hengel, Marksches); verbunden ist damit eine Tendenz zur Spätdatierung (die bei Aland allerdings weniger ein Anliegen ist als etwa bei Hengel). Doch auch unter diesen kommt Aland eine Ausnahmestellung hinzu, denn während etwa Harnack und Hengel nichtchristliche Hintergründe der Gnosis durchaus einräumen (Hengel sieht als Ausgangspunkt Juden, die nach 70 n. Chr. am Schöpfergott irre wurden und für ihr religiöses Suchen das junge und noch nicht hinreichend abgrenzungsfähige Christentum als Rahmen fanden,<sup>1</sup> ist bei Aland das Christentum ausschließlich der Ausgangspunkt, und zwar etwas am Christentum, das auch für dieses wesensbestimmend ist: seine Heilserfahrung. Aland vertrat diese Position schon in einer Zeit, da der Mainstream der Forschung einen jüdischen Kern der Gnosis, speziell ihres (oft als sethianisch bestimmten) Grundbestandes, annahm. Rudolph bezeichnete die kirchengeschichtliche Verortung der Gnosis damals als überwunden, aber in Wirklichkeit war sie wohl eher im Kommen, wie sich mindestens seit der Einführung von Marksches<sup>2</sup> immer mehr herauszustellen scheint.

3. Es ist eine Heilserfahrung, die für Aland den Ausgangspunkt bildet; sie hebt prononciert den Jubel der Gnostiker über ihre Erlösung hervor (S. 13f.243). Aufgrund dieser Heilserfahrung erst erweist sich für die Gnostiker ihr zufolge der problematische Zustand der Welt, den dann protologische Mythen erklären, über deren wesentlich monotheistische Kernbotschaft weder die polytheistischen Ausdrucksformen noch die – vielfach zu Unrecht als dualistisch angesehenen – Grenzziehungen zwischen göttlicher und weltlicher Sphäre hinwegtäuschen sollten (S. 274–287). Auch mit ihrer primär soteriologischen Wesensbestimmung unterscheidet sich Aland von anderen Gnosisforschern: Ihr Lehrer Jonas etwa, von dem sie sich in der Einführung respektvoll abgrenzt (S. 1), hatte die Gnosisforschung weithin geprägt, indem er die „einsame Andersheit“ des Gnostikers in einer ihm fremden Welt als die gnostische Grunderfahrung bestimmte. Hengels enttäuschte Juden lassen von dem Erlösungsjubel bei Aland ebenfalls wenig bemerken, und neuerdings sieht Drecoll dualistisch eingefärbte Spekulationen zur biblischen Urgeschichte in der Grauzone zwischen Judentum und Frühchristentum als den Ausgangspunkt der Gnosis.<sup>3</sup>

---

1 M. Hengel, „Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum,“ in *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag* (hg. von J. Ådna/G. Feine; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 197–223.

2 Ch. Marksches, *Die Gnosis* (Beck'sche Reihe 2173; München: C.H. Beck, 2001).

3 V.H. Drecoll, „Martin Hengel and the Origins of Gnosticism,“ in *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner* (hg. von K. Corrigan/T. Rasimus; Leiden: Brill, 2013) 139–165.

Aland bezeichnet ihre Perspektive auf Gnosis in der Einleitung explizit als eine „evangelische, lutherische“ (S.1). In der damit transparent gemachten Positionalität des Erkenntnissubjektes mögen andere etwas Nachteilhaftes sehen, und speziell bei der Lektüre der Aufsätze zu Markion habe auch ich mich zuweilen gefragt, ob hier Markion nicht doch etwas zu sehr protestantisch – und infolge dessen mit einer gewissen Zustimmung – gelesen wird. Aber genau das geschieht ja nicht nur hier; ein *Marcion saepe noster* scheint es im neuzeitlichen Protestantismus immer wieder zu geben, bei Harnack gleichermaßen wie neuerdings wohl bei Moll.<sup>4</sup> Und vielleicht ist ja auch mehr an einer evangelisch inspirierten Erschließung der Gnosis, als man bei aller Furcht vor protestantischer Eisegeese akzeptieren mag: Dass Antinomismus und Situationsethik oder Libertinismus als Motiv – etwa bei den Häresien des Irenäus – nicht nur einmal vorkommt, wird ja eine Ursache haben, für deren Rekonstruktion protestantische Erfahrungen auch erhellend sein mögen (mehr vielleicht als die der Wissenschaftskonvention wohl stärker entsprechende Erklärung, dass der Häresiologe mit einem häresiologischen Klischee arbeite). Gleichwohl würde ich bei der Suche nach Wesen und Ursprung der Gnosis eher bei der Gotteslehre ansetzen als bei der Soteriologie (ich kann mir als Ausgangspunkt ein Bemühen vorstellen, die Göttlichkeit Gottes zu sichern, das sich – gerade am Anfang – in doketischer Christologie äußern konnte und eine Ausdifferenzierung des Pleromas sowie die Abspaltung demiurgischer Mächte hervorrief).

Vor allem jedoch ist hervorzuheben, dass sich bei Aland gerade das Potential zu erkennen gibt, welches mit einer offen erklärten und bewusst reflektierten religiösen Positionalität verbunden ist. Ein religiöser Standpunkt schadet nicht unbedingt, wenn es darum geht, religiöse Standpunkte zu erfassen, im Gegenteil: Er kann sensibel machen für das, was für das Forschungsobjekt spezifisch ist. Aland etwa hält es für „tollkühn“, wenn sie nach rund 30 Jahren Manichäismuskforschung ihren Vergleich zwischen den Systemen des Mani und des Bardaisanes noch einmal publiziert (S. 21.375–395), aber auch dieser Aufsatz lohnt die Lektüre, denn hier schreibt eine Autorin, die systematisch-theologisch zu denken vermag und um ein religiöses Kernanliegen dieser komplexen Mythologien weiß (ob nun Bardaisanes wirklich der Begründer des dort nach syrischen Häresiologen rekonstruierten Systems war oder nicht). Bei der Suche nach Alternativen zu einer Hermeneutik, die das religiöse oder auch nur nach Wahrheitserkenntnis im metaphysischen Sinne strebende Subjekt von vornherein ausschließt, kann das Buch von Aland eine Ermutigung sein.

---

<sup>4</sup> S. Moll, *Die christliche Eroberung des Alten Testaments* (Berlin: Berlin University Press, 2010).

**David Brakke**, *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge MA/London (Harvard University Press) 2010, XII + 164 S., ISBN 978-0-674-04684-9, € 29,50.

Das anzuzeigende Buch gehört zu jenen vornehmlich amerikanischen Arbeiten, die, fasziniert von der Vielfalt der frühen „Christentümer“ (diversity of early Christianities), diese in ihrer Entstehung, gegenseitigen Beeinflussung und Entwicklung beschreibend zu verstehen suchen. Ziel dieser Bemühung, so der Autor, müsse es sein zu begreifen, „how multiple Christian identities and communities were continually created and transformed“ (S. 15). Es handelt sich nicht um eine Spezialstudie über die „Gnostiker“ – gemeint sind nach ihrer Selbstbezeichnung und entsprechend der These von Bentley Layton die meist so genannten Sethianer. Vielmehr dienen dem Autor diese als ein besonders geeignetes, sehr frühes Paradigma einer sozial und religiös fest bestimmbarer Gruppe, an deren Entstehung und Geschichte im Rahmen der gesamten frühen Christenheit der „komplexe Prozess“ der frühen Kirchengeschichte aufgezeigt werden kann, „in which differing forms of Christianity competed with, influenced, borrowed from, and rejected each other“ (S. 3). Das Buch ist hauptsächlich für Studenten geschrieben, die noch keine Gnosisexperten sind. Es enthält daher auch viel an Selbstverständlichkeiten. Der Verfasser schreibt lebendig und kenntnisreich und merkt sympathisch an, dass seine Ausführungen auf den Arbeiten anderer, insbesondere Bentley Laytons ruhen, die er unter den Fragestellungen insbesondere von Karen King, Selbstfindung durch Polemik, mit anderen Schwerpunkten darzustellen sucht.

Der Aufbau ist klar. Ein längeres methodisches Kapitel führt aufschlussreich ein in die jüngeren Forschungsansätze zur Erfassung von „Gnosticism and Christian diversity in the first three centuries“ (S. X). Deren insbesondere auf die Gnosis bezogenen Unzulänglichkeiten glaubt der Autor umgehen zu können, wenn er sich auf die „Gnostics“ im Laytonischen Sinne konzentriert. Er meint, sie „as a social category“ (vom Autor kursiviert) wiederentdecken zu können, d.h. als eine Gruppe „that recognized itself as such – and was so recognized by others“ (S. 27), eine soziale Gruppe und nicht eine Ansammlung von „individual theological projects“, eine soziale Gruppe, die mit ihrem religiösen Leben und ihrer „sub-culture in which religious people found meaning“ erfasst werden soll (S. 27f.) und, wie der Autor meint, auch erfasst werden kann (zum Terminus γνωστικός vgl. S. 31–35). Der Bestimmung des Quellenmaterials für diese Gruppe und der Erforschung ihres Mythos und ihrer Riten dienen die nächsten beiden zentralen Kapitel. Der Autor findet die Quellentexte, die zur Gruppe der „Gnostics“ gehören,

nach dem, was er „myth-oriented method“ (S. 44) nennt, d.h. er hält den Mythos für eine „authoritative story“ (S. 42), an der sich eine Gruppe orientiere, wenn sie ihre theologischen Ansichten vortrage. Folglich sei die genaue Übereinstimmung in dem einem Text zugrundeliegenden Mythos ein sicheres Kennzeichen dafür, dass die Texte derselben Gruppe zugehören. Der grundlegende Text ist danach für den Verfasser das bei Irenäus teilweise zitierte (*Haer.* 1,29,1) und einer *multitudo Gnosticorum* (Textkonjektur mit Rousseau/Doutreleau) zugeschriebene Apokryphon des Johannes und seine Variationen (*Haer.* 1,29–31). Dazu rechnet der Autor das ebenfalls bei Irenäus im gleichen Zusammenhang erwähnte Judas-evangelium (*Haer.* 1,31,1) und die von Porphyrios (*Vita Plotini* 16) gewissen so genannten Gnostikern zugeschriebenen Schriften Zostrianos und Allogenes, die in einer koptischen Version in Nag Hammadi erhalten sind, sowie schließlich Zoroaster (exzerpiert im Apokryphon des Johannes). Die Übereinstimmung im Mythos hält Brakke für ein so striktes Auswahlkriterium, dass er so nur diese wenigen Schriften, die direkt den „Gnostikern“ zugeschrieben werden, als deren Schriften anerkennen will. Die meisten Texte aus Nag Hammadi dagegen, die gewöhnlich als sethianisch eingeordnet werden, enthielten nur „Reflexe“ des „gnostischen“ Mythos (Übersicht über die Quellen S. 50f.).

Auf diese Weise erhält der Autor eine relativ konzentrierte Ausgangsbasis an Quellen, aufgrund derer er dann im wichtigen 3. Kapitel „myth and rituals of the Gnostic school of thoughts“ darstellen kann. Das gerät allerdings zum reinen kurzgefassten Referat ohne Textinterpretation und Deutung der mythischen Einzelheiten. Gelegentlich werden Parallelen zum Platonismus benannt, aber nur oberflächlich und ohne Differenzierung der Übereinstimmung und vor allem der Unterschiede. „Gnostiker“ wie Platoniker setzten im Geist (νοῦς, „intellect“) ein Bindeglied zwischen Menschheit und dem Göttlichen an (S. 53), das Mittel zur Vereinigung mit dem Intellekt Gottes sei. Der „gnostische“ Mythos biete folglich mit seiner Schilderung der göttlichen Sphäre eine Orientierungskarte („map“) des göttlichen Intellekts (S.52, S. 62), die es ermögliche, dass unser Geist trotz seines Aufenthaltes im Leib und seiner Bedrohung durch dämonische Mächte Gott schauen kann. Wie im Platonismus seien „mediating divine principles“ zwischen dem transzendenten Gott und dieser Welt, die ursächlich aus ihm entsteht, angesetzt (S. 61f.). Der einzige Unterschied bestehe darin, dass diese „mediating principles“ bei den „Gnostikern“ zahlreich und komplex seien und ihr herstellender Demiurg als unwissend dargestellt sei (S. 61). Der gnostische Fall ist für den Autor verursacht durch „the violation of gender complementarity“ (S. 58). Erlösung bedeutet zu lernen, dass „sexual desire, anger, avarice, and other passions“ dämonischen Ursprung haben „and thus they could begin to resist the rulers, to reform their behaviors, and to acquire the virtues“ (S. 68). Die Gründe des Falls zwischen Freiwilligkeit und Notwendigkeit werden nicht diskutiert, und ebenso nicht das Wie



und Warum der Erlösung. Richtig ist gewiss, dass „the Gnostic myth, then, is a story of return“ (S. 69), aber es genügt nicht zu sagen, dass die Wiederherstellung des verlorenen Status der Vollkommenheit geschehe „thanks to the work of the immortal beings“ (S. 70, vgl. ähnlich S. 80). Wenn man Plotin gelesen und auch nur andeutungsweise erahnt hat, was an denkerischer Bemühung um Wahrheit im 2. und 3. Jahrhundert außerhalb des Christentums möglich war, dann muss man entweder die Gnostiker aller Art für absolut unzureichend erklären oder, wenn man sie denn mit den Platonikern vergleichen will, den Gründen für ihre Übereinstimmungen mit diesen und vor allem den Abweichungen von ihnen nachspüren. Dann erst besteht eine kleine Chance, den Ertrag der Gnostiker im Durchdenken des Christusereignisses (denn darum muss es bei dem Vergleich von Gnosis und Platonismus gehen) zu sehen und vielleicht zu würdigen.

Der Verfasser geht anders vor. Er beschreibt kenntnisreich und eindrücklich die Taufrituale der „Gnostiker“ (S. 74–83). Das Ritual trägt nicht nur zur Konstitution der Gruppe als Gruppe bei, sondern besonders in späteren Texten fördern theurgische Elemente auch den Aufstieg der Seele zur Kontemplation des Göttlichen (S. 82). Die „Gnostiker“ werden als Gruppe zwischen reinem Literatenzirkel und unabhängiger religiöser Sekte beschrieben, „a fairly well-defined community of persons for whom the group provided their primary mode of religious activity“ (S. 87). Den Ursprung dieser so gezeichneten „gnostischen“ Gruppe und damit des im weiteren Sinne als Gnosis bezeichneten Phänomens überhaupt hält der Autor für christlich, wie ausführlich diskutiert wird (S. 83–88). Die „gnostic school of thought“ sei eine direkte Antwort auf Jesu Leben, Sterben und Auferstehen, und entsprechend müsse man annehmen, dass dadurch „a variety of religious responses“ angeregt worden seien, die sich dann entwickelten und miteinander in verschiedener Weise in Beziehung traten (S. 86.88). Hier zeigt sich das Gesamtinteresse des Autors, das der für ihn faszinierenden Vielfalt des Christentums gilt. Denn so sehr man grundsätzlich einer christlichen Herleitung der Gnosis zugeneigt sein mag, so wenig ist doch vorstellbar, dass Gnosis – ich rede von sethianischer und valentinianischer Gnosis – ohne die Anregungen von Paulus und Johannes entstanden wäre. Gewiss hat der Autor recht – und es ist großartig, dass er es sagt –, dass Gnosis eine „Antwort“ auf das Christusereignis ist, genauer der Versuch, es deutend zu erfassen, und gewiss hat er auch damit recht, dass die gnostische Deutung auf andere christliche Theologen weiterwirkte (S. 89), aber warum das Bemühen, diese „gnostische“ Deutung als ganz früh und vor allem ganz eigenständig und unabhängig zu erweisen? Hier scheint sich in mir schwer verständlicher Weise eine Art irenäisch-großkirchliches Trauma bemerkbar zu machen, wonach Häresie immer aus der vorgehenden Orthodoxie entstanden sei, und die „gnostische“ Schule dagegen endlich der Beweis einer frühen legitimen Andersartigkeit sei. Bedarf es dessen?

Die letzten beiden Kapitel des Buches unterstreichen die Absicht des Autors. Er fragt nicht, ob die „Antwort“ der „gnostischen“ Schule auf Leben, Leiden und Auferstehung Jesu (Inkarnation und Kreuzestod) theologisch angemessen sei, sondern er fragt, wie die „gnostische“ Gruppe mit ihrer Deutung und ihrem Leben auf andere christliche Gruppen wirkte und wie diese reagierten. Brakke wählt dafür das Beispiel der vielfältig fraktionierten Christenheit von Rom im 2. Jahrhundert mit Marcion, Valentin und Justin. Er entwirft ein Bild von sehr weitreichenden Bezugnahmen und Reaktionen aufeinander, die sogar wesentliche Lehrinhalte (Justins Lehre vom Schöpfergott) als strategische Absetzung und Selbstbehauptung gegenüber konkurrierenden Gruppen begreifen (S. 109f.). Valentin wird dabei ausschließlich als Nachfolger der „Gnostiker“ gesehen, von denen er Entscheidendes übernommen, es aber strategisch transformiert habe (S. 100–102) – eine etwas enge Sicht. Das letzte Kapitel wirkt dann als eine Art Ergebnis des gesamten Buches, wenn es die „Strategies of Self-Differentiation“ in der frühen Christenheit an der Art und Weise beschreibt, in der Christen des 2. und 3. Jahrhunderts auf die Gnostiker und untereinander reagierten. So nützlich es ist, auf Strategien im Umgang der Gruppen miteinander aufmerksam gemacht zu werden – Karen King hat damit für Irenäus eindrücklich begonnen – so wird man doch der wiederholten Darstellung der immer neuen taktischen „re-invention of Christianity“ (S. 115) ein wenig müde. Man hat das Prinzip verstanden und möchte auf die Sache selbst kommen. Aber die Wahrheitsfrage wird nicht gestellt.

Brakke hat ein sympathisches, faires Buch ohne jede Präntention und Selbstherausstellung geschrieben. Obwohl ich der Laytonschen These von der ursprünglichen „gnostischen“ Schule nicht anhängen, halte ich es durchaus für möglich, das Phänomen Gnosis von der Interpretation der Haupttexte dieser Gruppierung aus anzugehen. Das Apokryphon des Johannes *ist* ein grundlegender gnostischer Text. Aber es muss eine wirkliche Textinterpretation einschließlich intensiver Behandlung platonischer Parallelen vorgenommen werden. Man kann auch schwerlich Valentin nur als transformierende Reaktion auf den „gnostischen“ Entwurf verstehen. Vielmehr geht es um die Deutung der Mythen als Deutung des Christusereignisses mit Hilfe und in Absetzung von platonischen Systementwürfen. Und es geht schließlich um die Frage, ob der gnostische Deutungsversuch sachlich angemessen war oder vielleicht, weil er es nicht war, von andern Theologen – und gerade von Irenäus – mit ihren Mitteln der Aussage zu Recht zurückgewiesen wurde.

**John Behr**, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Christian Theology in Context, Oxford (Oxford University Press) 2013, 236 pp., ISBN 978-0-19-921462-4, £ 60,-.

Behr starts from the assertion of Bart Ehrman that virtually all forms of modern Christianity go back to the one form of Christianity articulated by Irenaeus at the end of the second century. The generally received picture of Protestantism in all of its historic forms, or of Catholicism and Orthodoxy, is of the pattern and sequence of the Fall, Noahic, Abrahamic and Mosaic covenants, the recapitulation and reversal of the Fall in Incarnation, the Cross, and Resurrection, and the Second Coming that Irenaeus gives (e.g. *Adversus haereses* 3.11.8). Here is the mosaic fitted together by Irenaeus whose composite form is his own creation that had not existed as such before. Behr does not disagree with this assessment but points to a further question that must be asked, particularly in the light of the records of alternative Christianities found at Nag Hammadi and in the Chester Beatty papyri: Did Irenaeus simply construct here a form of Christianity that serviced his desire for patriarchal and episcopal control over all the followers of Christ? The affirmative answer, so often assumed now that Irenaeus has emerged, in modern times, as a controversial figure, is not, Behr claims, historically accurate.

Behr opposes the view articulated by Walter Bauer as the ‚death blow to any search for a single origin of the Christian faith‘ (p. 5). Harnack’s solution had come at the end of the *Leben-Jesu-Forschung* that attempted to establish the Jesus before the Gospels, and without the influence of the Old Testament whose pertinence Higher Criticism had destroyed. Behr argues that Irenaeian Catholicism cannot be the product of the artificial imposition of a rigid and exclusivist form upon an original diversity of early Christianities. Historical analysis in itself would enable such an account to be refuted. The fractionalized, second century Roman community was diverse: it was a loose confederation of house churches with a bond of intercommunion through the exchange of the *fermentum*.<sup>1</sup> In contrast to unity in diversity he contrasts Marcion challenging the presbyters to debate with him what the prohibition of ‚new wine in old skins really means.‘ Since they could not reply other than they did, he then constructed his own, dogmatic Church with communities throughout the world claiming that they alone had the truth.

---

<sup>1</sup> P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2.18; Tübingen: Mohr Siebeck, 1989), 238–241; A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop* (VCS 31; Leiden: Brill, 1995), 400

Hermas' vision of those who did not leave the Church, in terms of a tower of such diverse stones, showed a Catholicism that was the antithesis of dogmatism. Likewise, but more subtly, with Valentinus whom Behr regards as pursuing a divisive strategy within the Church and seeking to convert the psychics to become pneumatics: the metaphysics of unity portrayed in the *Evangelium Veritatis* is in fact the reflection of a strategy to reduce the diversity of the Roman house groups into one, united and dogmatic body (p. 27–34). Far from Marcion and Valentinus representing diversity against Irenaean dogmatism, Marcion left that Church because he judged it to be in error, and the Valentinians gradually came to dismiss as spiritually inferior and theologically ignorant the majority of Catholic Christians from whose company they too departed: the dogmatic narrowness was theirs and not Irenaeus'. They were not simply representatives of one or other of Bauer's plurality of Christianities suppressed by another, intolerant and dogmatic group that had simply gained the upper hand. They were those who had narrowed and fragmented the *depositum ueritatis* rather than advocating an entire diversion from it (p. 45–47).

In the Paschal controversy, Irenaeus championed acceptance of unity in diversity. There was no organ of excommunication: the heretics had left by their own choice and did not need to be expelled. Even Victor with a Quartodeciman congregation in Rome could only excommunicate one congregation and refuse to exchange the *fermentum* with them: he could not depose their ministers nor required their adherents to submit to his rule (p. 54–57).

Behr now asks on what precisely this claim to Catholic orthodoxy rested. Was it simply the openness and compassionate absolution of this one particular kind of early Christianity that enabled it to triumph over the remainder? Certainly this was my argument at one time regarding the strategy of Callistus, who as one presiding presbyter over one house group extended his authority over other house groups by a deliberate policy of freely absolving and accepting into his community those whom other communities had excommunicated.<sup>2</sup> Behr will argue to the contrary that there was a *κανών*, a *regula veritatis* that Irenaeus applied in support of his assertion that Marcion and the Gnostics were in error and that his was the true form of Christianity. But this *regula* is not a set of dogmatic, creedal formularies but rather three principles that control the dialogue in community of whom and what Jesus is.

Behr's view is that the Old Testament, as the original Scriptures of early Christianity, contains a kaleidoscope of fragmentary images that are given form and shape into a figure such as we might find in a Mosaic by the birth, life, death and resurrection of Jesus Christ and the ongoing testimony of the Eucharistic lit-

---

<sup>2</sup> Brent, *Hippolytus*, 415–453.

urgy (p. 114–115). In an earlier work he had argued that the Christ events that are declared hermeneutically to be the fulfilment of the Old Testament indeed reshape the meaning of those Scriptures, and yet they in the process set limits to that reshaping.<sup>3</sup> Irenaeus represents this as a harmony of different voices throughout time (*Adversus haereses* 4.14.2). No one voice nor collective voice but symphony governed by its own rhythm and rules.

Irenaeus follows the apostles in an ongoing dialogue but the symphonic background is the Old Testament that provide the pieces for a mosaic that configure into Christ in the dialogue, focusing on the Passion and resurrection as its defining moment. Apostolic succession is about dynamic interaction not a static deposit, and books 3–5 are a demonstration of the mosaic or symphony not simply anti-heretical refutation.

Behr's analysis is a considerable achievement, not least because he is aware that such an hermeneutic claim must have secure historical roots: it must be a hermeneutic that was actually employed by the defenders of Catholicism in the early centuries and not be a twenty-first century construct to make orthodoxy acceptable to ourselves. He does this by claiming to show how rooted such concepts as ὑπόθεσις, πλάσμα, τάξις and μῦθος are in Hellenistic literary criticism. However, I believe that his account does insufficient justice to the positive contribution of the dialogue with the variety of so-called 'Gnostics' to the construction of the Irenaeian mosaic or symphony themselves: did the Catholic 'symphony' exclude them entirely because they were so asymphonious?

**Anthony Briggman**, *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford Early Christian Studies, Oxford/New York (Oxford University Press) 2012, XV + 247 pp., ISBN 978-0-19-964153-6, £ 65,-.

This book is a revision of Andrew Briggman's 2009 doctoral dissertation at Marquette University (Milwaukee, USA). It proposes to fill out our understanding of Irenaeus's teachings about the Holy Spirit, as these are reflected in his surviving writings. Briggman claims that early Christian theology of the Holy Spirit reached a high point in Irenaeus's writings, but then became poorer as third-century writers let go of Irenaeus's creative use of themes drawn from Jewish traditions.

---

<sup>3</sup> J. Behr, *Formation of Christian Theology*, Vol. 1: *The Way to Nicaea* (Crestwood/New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2001), 30–33.

Briggman makes his case in a series of steps, first presenting Justin Martyr and the pneumatology of the mid-second century. Justin, though he was trinitarian in his belief, was unable to avoid binitarian language, and he likewise found it difficult to distinguish in an appropriate way the activity and the identity of the Word and the Holy Spirit. The succeeding chapters present the pneumatology of Irenaeus. Briggman moves in order through *Adversus haereses* and the *Epideixis* („Proof of the Apostolic Preaching“), which he thinks was written no sooner than the latter books of the antignostic work. He thinks that we can see Irenaeus' pneumatology develop progressively through Books I and II, then take great steps forward in the later books, thanks to his encountering Theophilus of Antioch's *Ad Autolyicum* while he was writing Book III. Themes that appear early in Books I and II include the role of the Spirit in creation and the differentiation between Word and Spirit. But Book III brings „dramatic and startling“ differences from the pneumatology of the earlier books (p. 45). The Spirit gets an important role at Pentecost, in the reliability of the Scriptures, and in the anointing of Jesus for his mission the Spirit accustoms him to dwell with the human race. Briggman proposes that Irenaeus taught two rites of baptism, one for the cleansing of sin, a „second, the post-baptismal reception of the Spirit“ (p. 81). He offers an extensive and careful analysis of the way that the Holy Spirit figures in Irenaeus as one of the Two Hands of God and as creative Wisdom, themes that show „the Jewish character of Irenaeus's pneumatology“ (p. 147). To Briggman, believers receive the presence of the Spirit personally, but the Spirit is only instrumental in the creation of others. Briggman treats the vexed question of Irenaeus's anthropology: is it bipartite, consisting of body and soul, or should be considered to be tripartite on the model of 1 Thess 5:23? In my opinion, he makes a very good case for the former. He notes the fading of Spirit christology in Irenaeus, accompanied by a clear distinction from earlier Christian tendencies to binitarianism. In a final brief chapter, he shows some respects in which Origen, Tertullian and Novatian are less rich in their pneumatology than Irenaeus, mainly because they do not bring out so clearly the Spirit's role in creation.

Besides Briggman's unusually precise location of Irenaeus's dependence on Theophilus, he introduces and defends some special distinctions. When the Spirit anoints Jesus, does that anointing effect a qualitative or non-qualitative empowerment (p. 73)? Should we distinguish the presence of the Spirit from its agency, and, if so, is the latter „responsible for the resurrection to eternal life and for the present participation in eternal life experienced by the believer“ (p. 171)? The statement, „... the Spirit had to become accustomed to humanity by means of the Incarnation“ (p. 163, note 57; see also pp. 72 and 77), seems to me to overlook the economy of the Old Testament, in which God „sent prophets, getting the human race used to bearing his Spirit and having communion with

God“ (*Adversus haereses* 4.14.2). Briggman contests John Behr’s<sup>1</sup> finding that the Spirit was present to the human race at all times, but in order to make his argument he needs to claim that Irenaeus made fine but firm distinctions between the Spirit’s presence, instrumentality, communion, and activity, and possessing the Spirit. I found his arguments for these distinctions difficult to grasp, and Irenaeus’s texts make sense without them. Briggman’s other main debate is with Manlio Simonetti<sup>2</sup> over whether one can find Spirit christology in Irenaeus; he makes a good case that we cannot.

The author may overstate his case for a dramatic development in Irenaeus’s pneumatology during the composition of the *Adversus haereses*. At various points I thought that his attempt to prove that case hindered his reading of Irenaeus. The shift in literary form between Books I/II and Books III/V could by itself account for some of the changes described by Briggman. In contrast to his close attention to Theophilus, he does not ask about the possible effect on Irenaeus of the Presbyter material in Book IV or of any other alleged sources, and he has little to say about how Irenaeus’s arguments are shaped by the demands of polemic with his gnostic opponents.

This book is not lengthy but it is very ambitious. I have not seen any other book that treats so many topics concerning Irenaeus’s teaching about the Holy Spirit. The author makes generous use of the *Epideixis* as well as the Armenian version of the *Adversus haereses*. He makes every attempt to signpost his progress chapter by chapter. The indexes and bibliography are exemplary, making this book useable for reference.

**Johan Leemans / Brian Matz / Johan Verstraeten (eds.),** *Reading Patristic Texts on Social Ethics: Issues and Challenges for Twenty-First-Century Christian Social Thought*, Washington D.C. (Catholic University of America Press) 2011, XVIII + 272 S., ISBN 978-0-8132-1859-5, US\$ 34,95.

This collection of essays arose out of a commendable examination of whether and how patristic texts, where they address ethical questions such as care for the poor,

---

1 J. Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement* (Oxford Early Christian Studies, Oxford: Oxford University Press, 2000).

2 M. Simonetti, “Note di cristologia pneumatologica,” *Augustinianum* 12 (1972), 201–232 = id., “Cristologia pneumatologica,” in *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (ed. by M. Simonetti; Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993), 23–52.

moneylending, private property, or the common good, can inform contemporary Catholic social thought. The editors formulate this question concisely in their final synthesising essay: „What is the use, if any, of patristic texts about socio-ethical issues for contemporary Christian social ethics in general and Catholic social thought in particular?“ (p. 223). That query was pursued in the form of a 2007 seminar at which patristics scholars joined with theologians specializing in social ethics to pursue the potential for dialogue via the presentation and discussion of scholarly papers. The occasion for the seminar was a study by Brian Matz of how patristic texts were being used in Catholic social teaching. The study<sup>1</sup> documented 110 uses of patristic texts via allusion or citation in Catholic social teaching. (The term „Catholic social teaching“ denotes a specific corpus of 21 promulgations and encyclicals). There was much found wanting in the way patristic texts were used, especially in the arbitrary choice of texts according to which patristic treatises which were particularly concerned with social issues were largely ignored in preference for Augustine’s *Confessions*, which have nothing whatsoever to do with social policy.

It is important to be clear about what exactly is being attempted in this volume. Catholic social thought, as it is defined in the introduction, means „the extension of the official teachings of the Catholic Church into the day-to-day lives of Catholic men and women who work on behalf of social justice. Catholic social thought concerns the unofficial activities of priests and laity who engage in the work of alleviating injustice and caring for the marginalized and continually exhort the hierarchy to rethink its commitment to those concerns“ (pp. xi–xii). The manner in which Catholic social thought is informed is therefore of great import, as it will effect what millions of individual Catholics on this earth consider to be their duty, or not, and it will define what constitutes justice and injustice and who is or is not to be considered wrongfully marginalized and thus a proper recipient of care.

The strategy for bringing order and sense to how Christian teachings can viably and coherently be related to the tradition from which they derive their legitimacy was both reasonable and open to risk and failure, as all frankly human intellectual efforts are. The editors first collected two big-picture essays on how patristic texts on social ethics in general can be engaged in our own day and with a view to solving our own problems. One of these essays („Texts that Create a Future“ by Reimund Bieringer) is optimistic about connecting the moral world of the late Roman Empire with our own because it is willing to forego submitting to the historical situatedness of the texts, as any use of a heideggerian and gadamerian hermeneutic inevitably makes one feel entitled to do. This is one stance from

---

<sup>1</sup> B. Matz, „Problematic Uses of Patristic Sources in the Documents of Catholic Social Thought,“ *Journal of Catholic Social Thought* 4 (2007): 459–485.



which both the possibility and the means of connection between patristic texts and today's social problems can be made. The other big-picture essay („Challenges in Approaching Patristic Texts from the Perspective of Contemporary Catholic Social Teaching“) is less willing to see the value of abandoning the historical contexts of the texts and argues for paying more, and not less, attention to the audience, occasion, and genre of patristic treatments of socio-ethical issues. In the conclusion to her essay, Pauline Allen surveys how patristic writings are indeed used in significant documents on Catholic social teaching. There is, for example, nothing from Origen, Jerome, Cyril of Alexandria, Maximus the Confessor, or John Damascene (p. 41), and the citations of patristic authors are done according to a methodology which Allen very charitably refers to as „whimsical“ (p. 42).

The main body of the volume consists of seven substantial essays on specific patristic texts chosen to illustrate the treatment of social issues. Not surprisingly, those written by patristic scholars tend toward a more historically rigorous stance when these texts are approached as a source of insight on current social problems. While that stance is better than both whimsy and Gadamer in that it is disciplined, respectful, and accurate, it is also less functional. Since the connection of current Christian social teachings to patristic texts seems to depend on willful disregard for their historical significance (that is, the significance and function of the texts in their original historical environment), it is not clear how the attachment of contemporary teachings to those texts is feasible when they are treated with discipline, respect, and accuracy. The exercise of these virtues inevitably allows the texts to live and breathe in the economic, social, and ideological conditions of the late Roman Empire, which are irremediably different from the economic, social, and ideological conditions of post-industrial Western cultures. The fact that a historically accurate treatment of patristic texts precludes their application to our own day demonstrates that the customary manner of using patristic texts in Catholic social teaching is ideological and not historical. Since the purpose of citing patristic sources is to mobilize and consolidate authority, Catholic social teaching has been able to afford to play fast and loose with the texts.

The editors and contributors of this volume are right to find fault with this manner of relating to a deposit of human culture and thought which is ingenious, prolific, and beautiful. Respecting the historicity and particularity of patristic texts demands that we remain vulnerable to contradiction or failure, and calls on us to make a frankly human engagement with patristic authors' contingent, experimental and incomplete struggles over moral problems. Studying patristic texts with discipline and respect, quite apart from the more careful and complete observation and adaptation of the social teachings contained in those texts that would result, might well serve to cultivate Christian leaders and policy-makers

whose intellectual formation will allow them to make disciplined, respectful, and human decisions in the course of grappling with contemporary social ethics.

The editors conclude by cataloguing, with laudable clarity and structure, the reasons why this discussion was difficult, and the potential benefits that may arise from struggling through the difficulties presented by the lack of precedent, contradictory attitudes toward historical context, the unhelpfulness of supplying experts on social ethics with historical case studies, and the need to integrate discussion of underlying theological questions (p. 224–229). Three potential long-term benefits of pursuing a viable way of connecting patristic thought and Catholic social teachings are identified: (1) „renewed attention to theological tradition in the development of the doctrine of the Church“ and amendment of the neglect of „the patristic inheritance“, (2) an opportunity for patristic scholars to develop their work and the communication of their work along the lines of interdisciplinarity and hermeneutics, seeking out church communities as dialogue partners and (3) using a better knowledge of patristic texts to develop the ability to „mediate between the specific content of Catholic social thought and the emerging social tradition of the East“ (p. 230–231). The editors undertake to continue this discussion in a modified format, choosing particular patristic texts as the basis for discussion at the next seminar. Given the quality and courage manifest in the present volume, we can be confident that future volumes resulting from this dialogue will be equally valuable.

**Khaled Anatolios**, *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*. Grand Rapids MI (Baker Academic) 2011, XVIII + 322 S., ISBN 978-0-8010-3132-8, € 27,29.

„Retrieving Nicaea“, also die „nizänische Glaubenslehre“ heute „wiederzugewinnen“: In seiner Studie zur Entwicklung und Bedeutung der Trinitätslehre im 4./5. Jahrhundert verfolgt Khaled Anatolios, ausgewiesener Fachmann zum Thema, dieses Anliegen mit großem Engagement. Dabei geht er von zwei Überzeugungen aus: dass die Entwicklung der Trinitätslehre der Schlüssel zu ihrer Bedeutung ist und dass in ihr die Gesamtheit christlichen Glaubens und christlicher Existenz auf dem Spiel steht. Mit diesem Zugang reiht sich die Monographie in die Zahl neuerer Arbeiten zum nizänischen Glauben wie die von Lewis Ayres und John Behr ein. Mit seinem Versuch, die Gedanken ausgesuchter Vorreiter trinitarischen Denkens zur Sprache zu bringen, will Anatolios Theologiehistoriker und systematische

Theologen zum Austausch über die bleibende Bedeutung bewegen, welche die Entwicklung der Trinitätslehre für ihre systematische Durchdringung hat.

In einer Einleitung legt der Verfasser zunächst in vorbildlicher Klarheit sein Vorhaben dar und skizziert sein Vorgehen: Bevor er mit Athanasius von Alexandria (3.), Gregor von Nyssa (4.) und Augustinus von Hippo (5.) drei Protagonisten „nizänischer Theologie“ je gesondert unter die Lupe nimmt, gibt er in den ersten zwei Kapiteln einen Überblick über die Geschichte der trinitarischen Debatten zwischen 325 und 381 (1.) und stellt ein Modell zur Kategorisierung der trinitätstheologischen Ansätze in zwei Entwicklungslinien vor, denen er die Kontrahenten zuordnet (2.). Für diese Kapitel greift er auf frühere Publikationen zurück.

Der historische Überblick fasst die wesentlichen denkerischen Entwicklungen knapp und präzise zusammen, wobei etwas mehr Verweise auf grundlegende Quellentexte angebracht erschienen. Die Darlegung konzentriert sich insgesamt – und das wird in den folgenden Kapiteln noch deutlicher greifbar – sehr auf die Denkbewegungen einzelner Autoren und blendet mit ihr interagierende Faktoren wie die soziopolitischen Gegebenheiten weitgehend aus. Das ist insofern legitim, als der Verfasser diesen Fokus bewusst wählt. Die Rekonstruktion doktrinärer Entwicklungen gerät dadurch aber recht statisch, und es fragt sich, inwieweit man intellektuellen Prozessen in dieser Eindimensionalität gerecht werden kann, zumal, wenn man ihre bleibende Bedeutung in einer Zeit zur Geltung bringen will, deren Rahmenbedingungen sich gegenüber der historischen Ausgangssituation sehr geändert haben.

Auf der Grundlage des historischen Überblicks schlägt der Verfasser eine Kategorisierung vor, die er im folgenden Kapitel anhand einzelner Denker zur Anwendung bringt: Er sieht die verschiedenen Ansätze einig darin, dass sie sich zu Jesus Christus als ihrem Herrn bekannt hätten („Primacy of Christ“), uneins aber in der Frage, worin sie die Zusammengehörigkeit von Gott Vater und Christus – und später auch im Blick auf den Heiligen Geist – gesehen hätten: Die einen hätten die Einheit Christi und des Vaters auf das Sein des Vaters bezogen („Unity of Being“) – so die nizänische Linie –, die anderen auf den Willen des Vaters („Unity of Will“) – so die mit Arius begonnene Linie der Opponenten. Diese Kategorisierung ist originell und diskussionswürdig. Man wünschte sich allerdings zunächst, dass sie an den Quellentexten näher belegt würde. Das geschieht aber nur in Ansätzen. Denn die anschließende Porträtierung einzelner Denker des 4. Jahrhunderts mit ihren trinitätstheologischen Ansätzen gruppiert diese Gestalten zwar gemäß der genannten Kategorisierung („Trinitarian Theologians of Unity of Will“: Arius – Asterius – Eusebius of Caesarea – Eunomius of Cyzicus; „Trinitarian Theologians of Unity of Being“: Alexander of Alexandria – Marcellus of Ancyra – Apollinaris of Laodicea), die Zuweisungen zur einen oder anderen Traditionslinie werden aber nur z.T. stringent dargelegt oder erörtert.

Nach der eher flächigen Betrachtung der Entwicklungen beleuchtet der Verfasser ab dem dritten Kapitel nacheinander drei herausragende Repräsentanten „nizänischer Theologie“ im Detail, bei denen die Einheit des Seins von Vater, Sohn und Heiligem Geist in verschiedenen Facetten zum Tragen kommt. Auf eine knappe biographische Skizze folgt jeweils die ausführliche, systematische Rekonstruktion des Verständnisses der göttlichen Dreiheit im Lichte einschlägiger Werke der Autoren. An erster Stelle steht Athanasius. Zur Illustration referiert und paraphrasiert Anatolios ausführlich Passagen aus Athanasius' Werken, gruppiert nach der Systematik, von der er Athanasius' Denken strukturiert sieht. Die systematisierende Wiedergabe von Quellentexten wird dabei immer wieder durch interessante Anmerkungen des Autors ergänzt. Diese Vorgehensweise prägt auch die folgenden zwei Kapitel. Dadurch kommen etliche Quellentexte zur Sprache – eine wahre Fundgrube für die an den Texten Interessierten –, bisweilen zeigt sich dabei aber auch folgendes Problem: Einerseits folgen die Textwiedergaben einzelnen Gedankenfäden der Quellentexte so ausführlich und setzen so viel Hintergrundwissen voraus, dass die Lektüre zur Einführung, zur Gewinnung eines Überblicks, kaum geeignet erscheint. Andererseits geben die kommentierenden Paraphrasen die Texte wiederum auch nicht so detailliert wieder, dass die Kommentare des Autors anhand der Texte überprüft werden könnten. So sperren sich einige Textrekonstruktionen sowohl Lesern, welche das Buch als Einführung lesen wollen, als auch Rezipienten, die es als wissenschaftlichen Diskussionsbeitrag wahrnehmen wollen, und es fragt sich, für welches Zielpublikum diese Passagen gedacht sind. Insgesamt entsteht dennoch ein differenziertes und breites Bild davon, wie Athanasius auf Grundlage der Schrift das Wesen Gottes als durch und durch von der Christologie bestimmt sieht: Das Heilswerk Christi offenbare die gnädige philantrōpia als grundlegenden Wesenszug Gottes, und im Heiligen Geist sei diese philantrōpia wiederum am Werk.

Das folgende Kapitel zu Gregor von Nyssa ist das mit Abstand längste und wäre eine eigene Studie wert gewesen. In der schon aus dem vorhergehenden Kapitel bekannten Vorgehensweise profiliert der Verfasser Gregors Verständnis der göttlichen Trinität und hebt dabei insbesondere auf dessen Epistemologie ab, die er kongenial wiedergibt: Der Mensch könne den trinitarischen Gott durchaus erkennen, aber nur insoweit als Gott in seiner unendlichen Aktivität sich dem Menschen zu erkennen gebe. Gotteserkenntnis bleibe immer eine Möglichkeit Gottes, nicht des Menschen. Nicht ganz einleuchten will die Systematik, derer Anatolios sich für Gregor bedient: Erst stellt er einzelne Werke in den Vordergrund, (*Contra Eunomium*, *Oratio catechetica*), dann Lehrgehalte (*Heiliger Geist* u.a.). Da *Contra Eunomium* und die *Oratio catechetica* bei den Lehrgehalten erneut als Quellen dienen, kommt es zu Redundanzen.

Als westlichen Repräsentanten „nizänischer Theologie“ nimmt der Verfasser im fünften Kapitel noch Augustinus in den Blick. Anders als in den beiden vorangegangenen Kapiteln beschränkt er sich hier auf die Analyse eines einzigen Werkes, natürlich auf Augustins *De Trinitate*. Anknüpfend an das Kapitel zu Gregor stellt er die Epistemologie hier ganz ins Zentrum und beleuchtet, wie sich bei Augustinus der dreieinige Gott dem Glauben des – aufgrund der Sünde radikal verunsicherten – Menschen selbst erschließt.

In der „Conclusion“ bündelt der Verfasser wesentliche Aspekte „nizänischer Glaubenslehre“, die sich bei Athanasius, Gregor und Augustinus zeigten, und skizziert damit, worin das von ihm angestrebte „Wiedergewinnen“ bestehen kann. Dabei führt er seine Überlegungen zu dem Zielpunkt: „The task of trinitarian theology is not to claim fully adequate expressions, or analyses of divine being but to clarify the rules generated by God’s self-revelation that enable us to successfully refer our being and activity, knowingly and lovingly, to Father, Son, and Holy Spirit“ (S. 292).

Trotz der kritischen Anmerkungen hinterlässt das Buch einen sehr anregenden Gesamteindruck: Anatolios hat dem „Retrieving Nicaea“ mit Akribie und Scharfsinn eine bemerkenswerte Richtung gewiesen, und es ist seinem Buch zu wünschen, dass sein Anliegen Gehör findet und diskutiert wird.

**Volker Henning Drecoll/Margitta Berghaus (Hgg.),** *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 106, Leiden/Boston (Brill) 2011, XXV + 711 S., ISBN 978-90-04-19393-2, € 203,-; US\$ 270,-.

Das Colloquium fand mit 50 Teilnehmern und Teilnehmerinnen internationaler Herkunft statt. Die Beiträge sind in englischer (17), deutscher (5), französischer (2) und italienischer (1) Sprache abgefasst. Die fünf die Trinitätstheologie behandelnden Traktate der Edition von F. Müller<sup>1</sup> und die Predigt *De deitate filii*<sup>2</sup> sind ins Deutsche übersetzt (S. 3–86) und müssen durch langsames und melodisches Lesen des griechischen Originals korrigiert werden. Diese Texte sind genau analysiert und kommentiert (S. 89–311). Dazu treten ergänzende Studien mit thematischen Orientierungen. Ich unterstreiche, was mir wichtig erscheint, und entschuldige

<sup>1</sup> F. Müller (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, Vol. III/1: *Opera dogmatica minora* (Leiden u.a.: Brill, 1958).

<sup>2</sup> E. Rhein (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, Vol. X/2: *Sermones*, Ps. 3 (Leiden u.a.: Brill, 1996).

mich für die Auswahl aus dem vielfältigen Inhalt. Der Band ist sehr sorgfältig herausgegeben und gedruckt. Die Bibliographie (S. 637–665) verzeichnet die zitierte Literatur, obwohl in jeder Anmerkung die bibliographischen Angaben vollständig und somit in leserfreundlicher Weise notiert sind. Register der Bibelstellen, antiker Autoren und moderner Autoren erleichtern die Benutzung (S. 669–711).

*Ad Eustathium* (S. 89–109): Durch sorgfältiges Lesen der Einleitung gelingt Andrew Radde-Gallwitz eine anschauliche Situationsbeschreibung der Auseinandersetzung mit den Pneumatomachen im Jahre 380 n. Chr. Wie Gregor über seinen Bruder Basilius (*De spiritu sancto*) hinausführt, ist nicht ausgeführt. Die Argumente der Pneumatomachen bleiben verschwommen, weil nicht zwischen Gregors analytischer Aufteilung der Vorwürfe und den tatsächlichen Vorwürfen unterschieden wird. Gregors Verteidigung der Gottheit des Heiligen Geistes wird richtig in zwei Komplexe aufgeteilt. Radde-Gallwitz versucht, die beiden Komplexe mit modernen Methodenformeln wie „grammar of our scriptural language of God“ und „conjectional reasoning“ verständlicher zu machen und dem heutigen Denken näherzubringen. Dabei bleiben die Bibelbezüge fast unbeachtet; außerdem ist die eigentümliche Fremdheit der damaligen Argumentation nicht beschrieben.

*Ad Graecos* (S. 111–130): Johan Leemans gibt eine gute Einführung in den Aufbau des Traktates. Er beobachtet, dass der Text von Müller (GNO III/1 p. 19–33) verbessert werden müsse. Denn A. Capone hatte in einem Aufsatz<sup>3</sup> eine neue Handschrift (saec. XIV) vorgestellt und einigermaßen zuverlässig kollationiert, aber nicht mit der Praefatio des Editors abgeglichen, so dass der Textwert dieser Handschrift unbestimmt bleibt. Capones fünf Textänderungen favorisiert er, ich dagegen nur eine (p. 30,14 Müller). Außerdem vermerkt Leemans, dass er noch von fünf weiteren Handschriften wisse, die der Editor nicht erwähnt hat. Er hätte mitteilen sollen, dass eine von ihnen aus dem 12. Jh. stammt; das Alter macht sie wichtig. Offen bleibt, ob Text und Apparat geändert werden müssen oder ob ein Appendix zur Textüberlieferung ausreichen wird. In der Einleitung zum Tagungsband wird die Edition von Müller pauschal als „not very trustworthy“ (S. XX) gewertet; das ist ein schlechthin unwissenschaftliches Urteil. Gelegentlich wie auch bei Leemans wird von GNO III/1 als „authoritative standard-text“ (S. 114) gesprochen. Den Anspruch auf „autoritativ“ erhebt ein Editor niemals, jedoch auf ausreichende Rechenschaft über die ihm verfügbare Überlieferung.

*Ad Ablabium quod non sint tres dei* (S. 131–168): Lenka Karfíková bietet eine Gliederung und diskutiert umsichtig, wie Gregor in diesem viel gescholtenen Traktat den Begriff ‚Natur‘ versteht, mit dem er die Einheit des trinitarischen Gottes festlegt im Unterschied zu den Hypostasen, welche in drei differenziert

---

<sup>3</sup> A. Capone, „Un nuovo testimone dell'Ad Graecos di Gregorio di Nissa,“ *Rudiae* 16–17 (2004–2005): 145–170.

werden. Sehr genau grenzt Karfiková gegen philosophische Hintergründe ab, die in der Literatur über die Kappadokier die vorherrschende Frage sind und verschieden beantwortet werden. Nur bei der Unendlichkeit, als welche Gottes Wesen bestimmt wird, gibt sie den Behauptungen nach, dass dieser Gedanke aus der neuplatonischen Philosophie übernommen sei, und hätte doch überlegen können, ob das *Hen* bei Plotin durch die Unbegrenztheit seine Transzendenz erweist. Wozu Gregor in dieser Schrift die Unendlichkeit Gottes mit Emphase einschleibt, hätte genauer dargestellt werden können; das Zitat dazu übersetzt den letzten zusammenfassenden Satz nicht (S. 149f.). Überhaupt würde ich dringlicher nachfragen, auf welchem Niveau Gregor die kappadokische Orthodoxie verteidigt oder ob sich hier Grenzen der Mitteilbarkeit zeigen.

*Ad Simplicium de fide*: Zu dem ganz kurzen Traktat (GNO III/1 p. 61–67) bietet Ari Ojell die längste Erklärung, weil er seine – gelegentlich durchaus informative – Phantasie über den Text schweifen lässt (S. 169–227).

*Ad Macedonios*: Giulio Maspero liefert eine dogmatische Erbauung (S. 229–276).

*De deitate filii et spiritus sancti et in Abraham* (S. 277–311): Matthieu Cassin geht detailliert den Rezeptionshinweisen in der Textüberlieferung nach. Den Predigtanfang analysiert er nach seinem rhetorischen Tenor, zieht liturgische Verweise hinzu und kommt so zu einer genauen Datierung im Mai 383 vor dem Konzil (Juni). Den Exkurs über Abraham (Genesis 22) erklärt er im Zusammenhang mit den polemischen und theologischen Partien der Predigt. Von seinen drei vorgeschlagenen Textkorrekturen überzeugen mich zwei (295 = GNO X/2 p. 130,18 Indikativ Aorist und 301 = p. 139,11–12 als Glosse ausscheiden), nicht dagegen die dritte (305 = p. 143,16 sq.: der Kontext rechtfertigt die Ergänzung von Sifanus).

Zu Gregors Traktat *In illud: Tunc et ipse filius* (GNO III/2 p. 3–28) werden drei Beiträge geboten. Morwenna Ludlow analysiert sehr einfühlsam die Argumentation der biblischen Belege (S. 413–425). Judith Tóth versucht, die rhetorische Methode im Traktat zu erhellen (S. 427–443). Ilaria Ramelli sammelt vor allem zur Apokatastasislehre die Vorgaben bei Origenes und darüber hinaus im Neuen Testament (S. 445–478).

Den beiden anti-apollinaristischen Schriften in GNO III/1 sind fünf Beiträge gewidmet, von denen ich Alessandro Capone wegen seiner historischen Rekonstruktion der Konfrontation mit Apollinaristen in dem Jahrzehnt 375–385 n. Chr. hervorhebe (499–517). Die übrigen Beiträge sind Silke-Petra Bergjan, Anti-arianische Argumente gegen Apollinaris. Gregor von Nyssa in der Auseinandersetzung mit Apollinaris in *Antirrheticus adversus Apollinarium* (S. 481–498); Benjamin Gleede, Der eine Christus vor, in und nach dem Fleisch – Einige Überlegungen zu Gregor von Nyssa *Ad Theophilum adversus Apollinaristas* (S. 519–540); Hélène Grelier, Comment décrire l'humanité du Christ sans introduire une quaternité en Dieu?

La controverse de Grégoire de Nysse contre Apollinaire de Laodicée (S. 541–556); Georgios Lekkas, Gregory of Nyssa's refutation of the pre-ensoulment of God the Word in his *Antirrheticus adversus Apolinarium* (S. 557–564).

Die theologischen und philosophischen Beiträge übergehe ich. Aus den Studien zur Gregorrezepktion weise ich auf die Repertorien hin. Tina Dolidze hat die gedruckten alt-georgischen Übersetzungen von Gregorschriften zusammengestellt (S. 577–592); diese Arbeit muss ergänzt werden durch Nino Doborjginidze<sup>4</sup>, wo sich genaue Listen mit den Angaben der erhaltenen Handschriften finden. Eine Übersicht zu den alt-slavischen Übersetzungen der Gregorwerke gibt Lara Sels (S. 593–608).

**Tobias Uhle**, *Augustin und die Dialektik. Eine Untersuchung der Argumentationsstruktur in den Cassiciacum-Dialogen*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 67, Tübingen (Mohr Siebeck) 2012, XIV + 293 S., ISBN 978-3-16-151985-7, € 64,-.

In der vorliegenden, aus einer 2010 an der Freien Universität Berlin eingereichten Dissertation hervorgegangenen Monographie untersucht Tobias Uhle (U.) Augustins dialektische Praxis in einem Segment des Werks, den kurz nach der Bekehrung entstandenen Dialogen von Cassiciacum. Unter Dialektik wird dabei mit Augustinus die *ars disputandi* verstanden (vgl. z.B. *sol.* 2,19, weitere Belege S. 5f.), d.h. die formale Logik unter Absehung von den in der antiken Philosophie ebenfalls zur Dialektik gerechneten Disziplinen der Erkenntnistheorie und der Sprachwissenschaft. U. geht die Dialoge *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia* und das Fragment *De immortalitate animae* (einen Entwurf des nicht mehr fertiggestellten dritten *Soliloquia*-Buchs) nacheinander durch und analysiert die dialektisch argumentierenden Partien auf ihre logische Struktur sowie ihre expliziten und impliziten Voraussetzungen; besonderes Interesse gilt dabei der Frage, wie Augustinus spezifisch christliche Gedanken logisch aus pagan-philosophischen Voraussetzungen abzuleiten versucht bzw. (seltener) christliche Dogmen als Kriterium der Wahrheit der verwendeten Prämissen einsetzt. Die Dialektik erweist sich so als ein Mittel, das Christentum als Lösung der von der antiken Philosophie aufgeworfenen, aber in Augustins Augen nicht befriedigend beantworteten Fragen zu präsentieren (S. 253–255). U. formalisiert eine repräsentative Auswahl der Syllogismen Augustins (durchnummeriert von 1 bis 75) nach den Prinzipien der stoischen Logik, die – wie vor allem Jean Pépin gezeigt



hat – Augustinus bekannt und für ihn maßgeblich war.<sup>1</sup> Als Anhang bietet U. ein nützliches Glossar der von Augustinus verwendeten dialektischen Fachbegriffe (mit Belegstellen und griechischen Pendanten) sowie eine Übersicht der zur Anwendung kommenden syllogistischen Schemata.

In der Einleitung (S. 1–34) skizziert U. Augustins Dialektikbegriff und diskutiert die Funktion und Bewertung der Dialektik in den Frühschriften. Wie *doctr. chr.* 2,48–52 zeigt, war Augustinus der Unterschied zwischen der Gültigkeit und der Wahrheit eines Schlusses bewusst. Für die Interpretation der Fröhdialoge erweist sich dies als fruchtbar: Augustins Schlüsse sind zwar in aller Regel gültig (die wenigen Ausnahmen sind beabsichtigt und durch die Dialogregie begründet), basieren aber des Öfteren auf nicht hinreichend begründeten Prämissen. In diesem Fall ist zu fragen, ob Augustinus einen Fehler begangen oder sein Argument, etwa aus kompositorischen oder didaktischen Gründen, bewusst lückenhaft und vorläufig gestaltet hat – eine Frage, die in der Augustinusforschung zu oft vernachlässigt wird und deren Berücksichtigung die Interpretationen U.s auch inhaltlich und nicht nur formal ergiebig macht. Bei den Überlegungen zu Augustins Bewertung der Dialektik vermisst man eine Diskussion der auffälligen Identifikation von Dialektik und Wahrheit in *sol.* 2,20f.; allerdings interpretiert U. diese Stelle später minimal im Sinne einer bloßen Strukturgleichheit (S. 203–207). Er scheint sie also lediglich als eine andere Formulierung der Einsicht zu betrachten, dass Dialektik zwar nicht wahrheitsgenerierend, aber wahrheitskonservierend ist, ein Gedanke, der auch in *De doctrina christiana* – trotz der dort im Vergleich mit den Frühschriften zurückhaltenderen Beurteilung der Dialektik – noch präsent ist.

Aus *De ordine* analysiert U. lediglich ein ausgewähltes Argument zum Theozieeprobem (Kapitel I, S. 35–39). Die Kapitel II bis IV (S. 40–114) behandeln *Contra Academicos*. U. untersucht eingehend das zu Unrecht vernachlässigte erste Buch, in dem Augustinus seine Schüler Licentius und Trygetius die hellenistische Debatte zwischen Stoikern und akademischen Skeptikern über die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis führen lässt. Beide Diskutanten lassen sich Verstöße gegen die Regeln der Logik zuschulden kommen, womit der Autor sie als philosophische Anfänger charakterisiert (und vielleicht andeutet, dass ihre traditionellen, auf Christliches ganz verzichtenden Argumente auch sachlich unzureichend sind). U. sieht einen leichten Vorteil auf der Seite des „Stoikers“ Trygetius, doch ließe sich die Position des „Skeptikers“ Licentius bei anderer Rekonstruktion der Argumente gelegentlich etwas stärker machen. So ist sein Argument in *Acad.* 1,9

---

4 N. Doborjginidze, *Die georgische Sprache im Mittelalter* (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 17; Wiesbaden: Reichert, 2009).

1 J. Pépin, *Saint Augustin et la dialectique* (Villanova: Augustinian Institute, Villanova University, 1976).

entgegen U.s Diagnose (S. 50f.) durchaus gültig, wenn man es folgendermaßen rekonstruiert: „Wer das Telos erreicht, ist glücklich; das Telos des Menschen ist die vollkommene Suche nach der Wahrheit; wer die Wahrheit vollkommen (*perfecte*) sucht, ist glücklich.“<sup>2</sup> Richtig ist freilich, dass Licentius' These, dass das Suchen und nicht das Finden der Wahrheit die Bestimmung des Menschen sei, bloße Behauptung bleibt.

Das zweite Buch wird wegen des geringen Anteils an argumentativen Passagen kurz abgehandelt. Im dritten Buch konzentriert sich U. auf die antiskeptische Argumentation Augustins, die die skeptische Erkenntniskritik mit dem Hinweis auf mathematische und logische Gesetze sowie die unmittelbare Gewissheit subjektiver Eindrücke zu widerlegen versucht. U. schließt sich hier mit einem gewissen Recht der traditionellen Kritik an, dass es sich dabei nur um formales Wissen handle, so dass die skeptische Position nicht tangiert sei (S. 104). Man sollte jedoch nicht übersehen, dass Augustinus hier auf dem Weg zu seinem sog. Cogito-Argument ist, nach dem die Reflexion des Denkens auf sich selbst den Zugang zu täuschungsfreier Erkenntnis bietet. In diesem Sinne scheint mir die Kritik nicht angemessen, dass der Satz „Der Weise weiß die Weisheit“ (*sapiens ... scire sapientiam, Acad. 3,9*), den Augustinus im Dialog seinem skeptischen Opponenten Alypius abringt, bereits den stoischen Begriff des Weisen voraussetze (S. 87f. u.ö.). Augustinus meint lediglich, dass ein formal-reflexives Wissen des eigenen Zustandes zum Begriff des Weisen (*qualem ratio prodit, Acad. 3,9*) gehört; ein totales inhaltliches Wissen im stoischen Sinne ist nicht gemeint.

An *De beata vita* (Kapitel V, S. 115–153) lässt sich besonders gut studieren, wie Augustinus christliche Dogmen als logische Konsequenzen traditioneller philosophischer Prämissen präsentiert. Die Frage nach dem gelingenden menschlichen Leben wird in dem Dialog größtenteils anhand stoischer Prämissen diskutiert; erst gegen Ende bringt Augustinus die neuplatonischen Begriffe „Maß“ (*modus*) und „Fülle“ (*plenitudo*) ins Spiel, die nun zu Kriterien der glückssichernden Weisheit (*sapientia*) werden. Die – keineswegs spezifisch christliche – These, die vollkommene Weisheit müsse die Weisheit Gottes sein, ermöglicht die Verbindung zu 1. Kor. 1,24 (*Christum dei virtutem et dei sapientiam*) und legt den Grund für die eindrucksvolle trinitätstheologische Interpretation der Begriffe „Maß“ und „Weisheit“ am Ende des Dialogs (*beata v. 34f.*).

Die *Soliloquia* haben unter den Cassiciacum-Dialogen wohl den höchsten Anteil an dialektischen Partien und erfahren daher eine besonders einlässliche

---

<sup>2</sup> Vgl. folgende Formulierung: *At hoc ipsum est beatum hominis, perfecte quaerere veritatem; hoc enim est pervenire ad finem, ultra quem non potest progredi. quisquis ergo minus instanter quam oportet veritatem quaerit, is ad finem hominis non pervenit; quisquis autem tantum, quantum homo potest ac debet, dat operam inveniendae veritati, etiamsi eam non inveniat, beatus est.*

Behandlung; U.s Interpretation kommt hier nahezu einem Kommentar gleich (Kapitel VI und VII, S. 154–223). Mehr als in den übrigen Cassiciacum-Dialogen setzt Augustinus in den *Soliloquia* neuplatonische Denkmittel ein und führt die dialektische Argumentation über Umwege (*circuitus*, *sol.* 2,34) und Vorläufigkeiten. U. arbeitet den platonisch-neuplatonischen Hintergrund des Sonnengleichnisses (*sol.* 1,12–15) heraus, betont aber dessen Christianisierung durch die Einführung der paulinischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung. Das das erste Buch beschließende Argument über den Ort der Wahrheit (*sol.* 1,29) wird entsprechend den Signalen des Textes als Skizze für die Argumentation von Buch 2 bewertet.<sup>3</sup> Im zweiten Buch lässt Augustinus, wie U. zeigt, den tendenziell korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff der hellenistischen Debatte zwischen Stoikern und Akademikern an dem Anspruch scheitern, dass Wahrheit eine Auszeichnung der Sachen selbst sein müsse – also letztlich am ontologischen Wahrheitsbegriff des Platonismus. Der das zweite Buch krönende Beweis für die Unsterblichkeit der Seele (*sol.* 2,24) ist vielfach kritisiert worden.<sup>4</sup> U. schließt sich der Kritik an, zeigt aber mit besonderer Präzision, welche der von Augustinus formulierten Prämissen nicht hinreichend begründet sind – in erster Linie die Prämisse, dass die (als ewig vorgestellte) Wissenschaft (*disciplina*) die Ewigkeit der Seele sichere, weil sie in derselben *in subiecto*, also eine von ihr unabtrennbare Eigenschaft sei. U. weist nach, dass Augustinus im Schlussabschnitt des Buches zwar alle Antecedentia des Arguments noch einmal überprüft, aber gerade diese fragwürdige, mit einer Äquivokation von *disciplina* arbeitende Prämisse als Selbstverständlichkeit behandelt (*sol.* 2,33).<sup>5</sup>

Etwas enttäuschend ist die Behandlung des Fragments *De immortalitate animae* (Kapitel VIII, S. 224–247). U. wählt aus dieser Schrift lediglich die Paragraphen 5–6, 12–15 und 18–19 aus, die sich mit dem schon in den *Soliloquia* (2,25; 33) artikulierten Einwand auseinandersetzen, dass das Phänomen der Unwissenheit oder des Vergessens die These der ewigen Präsenz der Wissenschaft in der Seele in Frage stelle. Eine solche Beschränkung ist methodisch zwar vertretbar, doch kann auf einer so schmalen Basis kaum behauptet werden, dass die Argumentation von *De immortalitate animae* insgesamt scheitere (S. 246). Zu dieser Bewertung gelangt U. einerseits, weil er das Argument vom latenten Wissen unterschätzt (*imm. an.*

<sup>3</sup> Die interessante Spekulation, dass der Ort der Wahrheit die zweite Person der Trinität sei (S. 182) wird leider nicht weiterverfolgt; zu berücksichtigen wäre hier jedenfalls *imm. an.* 1, wo die Seele der Ort der *disciplina* ist.

<sup>4</sup> Vgl. zuletzt etwa P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self* (Oxford: Oxford University Press, 2000) 100–104.

<sup>5</sup> Die Äquivokation wird in *imm. an.* 10 durch eine Begriffsbestimmung von *ratio* (einem Synonym von *disciplina*) geheilt – eine Stelle, die bei U. merkwürdigerweise nicht vorkommt.

5–6; U. spricht S. 233 von „potentiellem“ Wissen und setzt dieses mit Nichtwissen gleich, womit gerade die – platonische – Pointe übersehen ist). Andererseits wendet er ein, dass Augustinus nicht hinreichend kläre, ob das Unwissen bzw. nach *imm. an.* 18–19 die Abwendung von Gott nicht doch eine wesentliche und nicht nur eine akzidentelle Veränderung der Seele qua Seele bedeute (S. 245f.). Aber Augustinus will in diesen Paragraphen nicht mehr beweisen, als dass die Seele des Lebens (*vita*) nicht verlustig gehen kann. Erst in den von U. nicht mehr behandelten Paragraphen 20–25 wendet er sich der Frage zu, ob eine Veränderung der Seele denkbar ist, die sie ihr Erkenntnisvermögen kostet. Gewiss wäre das eine substantielle Veränderung (*imm. an.* 20: *in deteriorem commutetur essentiam*), die jedoch in *imm. an.* 1–19 nicht in den Blick kommt, weil als Wesen der Seele dort nicht das Erkennen, sondern das Leben betrachtet wird.<sup>6</sup>

Ungeachtet solcher Einzelkritik hat U. jedoch mit seinen eingehenden Interpretationen unter Beweis gestellt, dass eine mit Augenmaß und historischem Sinn durchgeführte logische Analyse das Verständnis augustinuscher Texte beträchtlich zu fördern vermag. Eine Anwendung derselben Methode auf spätere, argumentativ noch komplexere Schriften wie *De trinitate* wäre ausgesprochen wünschenswert.

**Giulia Marconi**, *Ennodio e la nobiltà gallo-romana nell'Italia ostrogota*, Testi, studi, strumenti 27, Spoleto (Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo) 2013, XIV + 188 S., ISBN 978-88-6809-004-3, € 25,–.

Giulia Marconi möchte das Werk des Ennodius (473/4–521) als Quelle für Informationen über eine besondere geographisch und sozial einzugrenzende Gruppe heranziehen, nämlich die zur gallo-römischen Elite zählenden Verwandten und Bekannten des Ennodius in bzw. aus Gallien. Den ersten Teil widmet sie Ennodius' Herkunft, Laufbahn und generell einigen Aspekten des Bischofsamts in der Spätantike. Der zweite Teil betrachtet Ennodius als Repräsentanten dieser Elite, vor allem seine Bildung, sein literarisches Werk und seinen Einsatz als Förderer einiger junger Adliger gallo-römischer Provenienz.

---

<sup>6</sup> Es rächt sich hier, dass U. die am Ende des zweiten Buches formulierte Disposition des dritten Buches nicht berücksichtigt: *haec dicentur operosius atque subtilius, cum de intellegendo* (= *imm. an.* 20–25) *disserere coeperimus, quae nobis pars proposita est, cum de animae vita* (= *imm. an.* 1–19) *quidquid sollicitat, fuerit quantum valemus enucleatum atque discussum* (*sol.* 2,36, vgl. auch schon *sol.* 2,1).

Zunächst (I.1) geht Marconi auf die Biographie des Ennodius ein, wobei sie über einige ungeklärte Probleme der Forschung zügig mit eigenen Deutungen und Hypothesen hinweggeht (z.B. zum Geburtsjahr; zum Lehrer). Dann betrachtet sie seine im Werk erwähnten Verwandten und versucht, die genauen Verwandtschaftsgrade festzustellen. Aufgrund der spärlichen Informationen muss vieles ungeklärt bzw. reine Spekulation bleiben. Es folgt ein Kapitel (I.2) zu Ennodius' Eintritt in den kirchlichen Dienst und seine vermutlichen Aufgaben als Diakon. Weiter (I.3) reißt Marconi einige Aspekte zum Thema „Episkopat“ kurz an und blickt auf Ambrosius' *De officiis*, das Kloster Lérins, Pomerius und den Asketismus. Leider begründet sie die Auswahl der zum Vergleich herangezogenen Autoren und Aspekte nicht; sie möchte offenbar zeigen, welches vorbildliche Bischofs-„Modell“ sich aus den Schriften des Ennodius ergibt. An sich ist es eine gute Idee, Ennodius in diesen weiteren Kontext einzubetten, doch dafür wären klare Fragen und gründliche Studien nötig. Es liegt z.B. auf der Hand, dass sich Ennodius' Verhältnis zu Ambrosius' *De officiis* nicht auf vier Seiten darstellen lässt. Zunächst wäre zu begründen, warum Ambrosius' Werk hier als „Bischofs-Spiegel“ bezeichnet wird, da ja der Klerus insgesamt angesprochen ist. Vor allem müsste man nicht nur einen Aspekt, nämlich die äußere Schönheit des Bischofs, und vereinzelte Formulierungen aus *De Officiis* bzw. aus Ennodius' Epigrammen und seiner Epiphanius-Vita einbeziehen, sondern vor allem seine direkt zum Thema gehörende *Dictio incipientis episcopi* (ed. Vogel Nr. 336), die Marconi hier nicht erwähnt. Mutatis mutandis gilt dasselbe für die weiteren Vergleiche in diesem Kapitel, nämlich dass die angerissenen Themen sehr komplex sind und gründliche Untersuchungen wert wären.

Der zweite Teil wendet sich dem Thema „Bildung“ bei Ennodius zu, zunächst (II.1) seiner literarischen Tätigkeit. Marconi kommt nach recht knappen und pauschalen Vergleichen mit einigen Kirchenvätern und Sidonius Apollinaris zu dem Schluss, dass die häufig formulierte Ablehnung „weltlichen Schreibens“ keine deutliche Auswirkung auf die tatsächlich entstandenen Texte gehabt habe (S. 76). Wie wenig differenziert Marconi diese Fragen betrachtet, so dass sie zu diesem Urteil kommt, mag sich schon daran ablesen lassen, dass sie Sidonius Apollinaris (430/1– 480/90) großzügig als „quasi contemporaneo“ des (gut 40 Jahre jüngeren) Ennodius bezeichnet (S. 65). Sie stellt dann die Verbindung des Klerikers Ennodius mit der Schule in Mailand dar. Marconi neigt zu gewagten Hypothesen, z.B. dass der Lehrer Deuterius Heide gewesen sein könnte, wie sie aus der Formulierung „*Maro vester ... Hieronymus noster*“ schließen möchte, die aber doch lediglich auf die unterschiedlichen Diskurse in Schule und Kirche verweisen dürfte. Auch der (bereits vor Marconi erprobte und nicht ohne Widerspruch gebliebene) Ansatz, die in der spätantiken Schule weiter florierenden traditionellen Deklamationen

mit christlichen Deutungen zu unterlegen, muss spekulativ bleiben, zumal sie dafür offenbar keine neuen Argumente findet.

In II.2 bis II.4 kommt Marconi zum eigentlichen Thema, nämlich zu Ennodius' Herkunft aus Arles und seiner Beziehung zu seinen Verwandten. Hier konstatiert sie richtig eine Ambivalenz in seinen Äußerungen, die eine systematische Darstellung und Untersuchung wert gewesen wäre. Allerdings kommentiert sie die Zitate kaum bzw. bewertet sie recht pauschal. Wenn sie z.B. konstatiert, Ennodius „ricordò sempre con affetto il paese natio“ (S. 88), so kann man die wenigen Belege (und mehr finden sich tatsächlich nicht im Werk) ebensogut als sehr seltene und wortkarge Äußerungen über die Heimat ansehen. Es fehlen also klare Kriterien für die Auswertung. Ennodius' Äußerungen über die Karriere und Erfolge seiner Verwandten bzw. seine Empfehlungen für junge Adlige wären auf jeden Fall gründliche Analysen unter dieser Fragestellung wert. Insbesondere zu den Zitaten aus Ennodius' Briefen geht Marconi nicht auf die frühere Forschung ein, auf die sie hätte aufbauen können.

In Anhang 1 zählt Marconi die Verwandten des Ennodius auf, im Vergleich mit der bisherigen Forschung. In Anhang 2 gibt sie in tabellarischer Form Notizen zu in den Werken enthaltenen Hinweisen auf die Chronologie einiger Werke (ohne die Auswahl zu begründen) und stellt die Angaben in der älteren Literatur daneben. Anhang 3 ist eine chronologische Übersicht zum Leben des Ennodius und einiger naher Verwandter (ohne Begründung der Auswahl der Personen und Ereignisse). Irreführend wird zum Jahr 494/96 pauschal von einer Gesandtschaft des Ennodius zu Gundobad gesprochen, ohne zu erwähnen, dass Ennodius lediglich als Mitarbeiter des Bischofs Epiphanius teilnahm. In der Übersicht fehlt ein Eintrag dazu, dass (und wann) Ennodius Bischof war.

Obwohl die Forschungsliteratur zu dem nur wenigen Spezialisten bekannten Ennodius nicht unüberschaubar ist, hat Marconi diese nur selektiv einbezogen. Z.B. erwähnt sie zu dem Epigramm für Ambrosius' Nachfolger Simplician (ed. Vogel Nr. 197) zwar die Existenz von Di Rienzos Kommentar,<sup>1</sup> legt aber ohne jegliche Auseinandersetzung mit seiner plausiblen Übersetzung und Interpretation eine eigene vor, die auf dem eklatanten Missverständnis beruht, die erwähnte Größe sei die des Bischofs (tatsächlich geht es aber um ein von ihm errichtetes Gebäude). Auch sonst sind ihre Übersetzungen nicht immer überzeugend (auch wenn bereits Übersetzungen in andere Sprachen vorliegen). Forschung in deutscher Sprache wird zwar in Anmerkungen genannt, jedoch nur ansatzweise aufgegriffen. Mit manchen philologischen Methoden ist Marconi nicht hinreichend

---

<sup>1</sup> D. Di Rienzo, *Gli Epigrammi di Magno Felice Ennodio* (Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica „Francesco Arnaldi“ dell'Università degli Studi di Napoli Federico II 27; Neapel, 2005).

vertraut. Z.B. zitiert sie mehrfach den Thesaurus linguae Latinae, allerdings mit bloßem Verweis auf ganze Artikel, nicht auf das jeweilige Problem. Andere spätantike Autoren zitiert sie nach Migne, auch wenn neue Ausgaben vorliegen. Es finden sich etliche Tippfehler, vor allem bei Literaturangaben und lateinischen Zitaten; auch stimmen nicht alle Seitenzahlen der Indexeinträge. Marconi hat sich für die unpraktische Lösung entschieden (die Herausgeber der Reihe scheinen dafür keine festen Vorgaben zu machen), auf ein Literaturverzeichnis zugunsten eines Verzeichnisses der zitierten Autoren zu verzichten, so dass nur eine Lektüre der Anmerkungen einen Eindruck von der erwähnten Forschungsliteratur liefert.

Marconis grundlegende Frage nach Ennodius' Beziehungen zu seiner gallorömischen Verwandtschaft ist durchaus interessant. Doch da Marconi ohne eine klare Struktur und methodisch nicht hinreichend fundiert viele komplexe Themen anreißt, bevor sie sich der Hauptfrage zuwendet, kommt sie (auf insgesamt knapp 140 Textseiten) über Ansätze und Spekulationen kaum hinaus, sodass die Frage für weitere Forschung Raum bietet.

**Reiner Sörries**, *Spätantike und frühchristliche Kunst. Eine Einführung in die Christliche Archäologie*, UTB 3521, Köln/Weimar/Wien (Böhlau) 2013, 332 S., ISBN 978-3825235215, € 19,99.

Der Buchmarkt hat in den letzten Jahrzehnten mehrere Bestrebungen gesehen, Studierenden jenes immense und faszinierende Gebiet näherzubringen, welches man als die Wissenschaft von den überlieferten Sach- und Kunstzeugnissen der Spätantike bezeichnen könnte. Den Publikationen von F.W. Deichmann<sup>1</sup>, A. Effenberger<sup>2</sup>, G. Koch<sup>3</sup>, S. Partsch<sup>4</sup> und J.G. Deckers<sup>5</sup> folgt jetzt R. Sörries, der zudem kürzlich als Urheber eines geographischen Überblicks mit dem Titel „Christliche

---

1 F.W. Deichmann, *Einführung in die christliche Archäologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983).

2 A. Effenberger, *Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert* (Leipzig: Köhler und Amelang, 1986).

3 G. Koch, *Frühchristliche Kunst. Eine Einführung* (Urban-Taschenbücher 453; Stuttgart: Kohlhammer, 1995).

4 S. Partsch, *Kunstepochen*, Bd. 1: *Frühchristliche und byzantinische Kunst* (Stuttgart: Reclam, 2004).

5 J.G. Deckers, *Die frühchristliche und byzantinische Kunst* (Beck'sche Reihe 2553; München: C.H. Beck, 2007).

Archäologie *compact*<sup>6</sup> hervorgetreten ist. Sein hier nun zu betrachtendes neuestes Buch punktet, bei einem sehr moderaten Preis, nicht nur durch den Umfang (332 Seiten mit recht kleiner Schrift, 76 SW-Textabbildungen), sondern auch durch den überlegten, keineswegs anspruchslosen Zuschnitt auf die Bedürfnisse seiner überwiegend jungen Leserschaft. Dass S. sich in diese Zielgruppe gut hineinversetzt, erweist schon die treffende Verständlichkeit, mit welcher er die Fachdefinition und -geschichte, die wichtigste Literatur, die lohnendsten Museen, eine Reihe beredter Quellen sowie separat eine Auswahl von Schlüsselwerken präsentiert. Und über den ganzen Umfang des Buches hinweg gelingt es ihm zudem, trotz seines Insidertums die Disziplin und ihren enormen Reichtum an Gegenständen, Fragen und Meinungen quasi von außen, also aus der Perspektive der Leser zu besehen; seine Attitüde ist kein allwissendes Schulmeistern, sondern ein frisches Durchgehen des Denkmälererbes, bei welchem die Problemorientierung durchaus eine entscheidende, den Leser immer wieder mitnehmende Rolle spielt.

Gleich auf den ersten Seiten unterstreicht S. die Bedeutung der Spätantike für unser Verständnis der christlich-abendländischen Kultur (S. 11) und nährt das Selbstbewusstsein weiter, indem er zu Recht das mittlerweile erreichte Bild von der Spätantike als einer Epoche nicht des Niederganges, sondern der Transformation beschwört, „die das Erbe unter dem Vorzeichen des neuen Glaubens bewahren half“ (S. 13). Es ist dieses geistesgeschichtlich fesselnde Spiel von Beharrungsvermögen und Innovation, welches den Grundtenor des Buches ausmacht, womit es sich also völlig auf der Höhe gegenwärtiger Diskussionen bewegt. Dass etwa mythologische Themen weit über das 4. Jh. n. Chr. hinaus ihre Beliebtheit wahren, fällt ebenso unter dieses Binomium wie die nicht zu bestreitende allmähliche Umprägung der gesamten Gesellschaft durch das Christentum. Allerdings betont S., dass hier keine ‚fromme‘ Herangehensweise gefragt ist, ja dass ein zeitgemäßes Fachverständnis sich auch beileibe nicht auf eine exklusive Betrachtung nur von Christlichem bescheidet, sondern für die Erörterung aller materiellen Phänomene der Spätantike offen ist. So wird man diesem Buch positiv attestieren, wie selbstverständlich es in Ergänzung, mehr noch: zur geistigen Verortung christlicher Zeugnisse auch Heidnisches, Jüdisches und Profanes einbegreift und wie bereitwillig der Autor – den Titel seines Werkes präzisierend – einen größtmöglichen Definitionsbereich anbietet: Zwar befasse die Christliche Archäologie sich mit „der Entwicklung von Stilen und künstlerischen Fragestellungen“, doch erforsche sie „das gesamte historische und kultur- wie kirchengeschichtliche Umfeld“ und sei „im eigentlichen Sinne keine Kunstwissenschaft, sondern eher eine antiquarisch-historische Disziplin“ (S. 219; vgl. S.18.32.110) – womit also getrost

---

6 R. Sörries, *Christliche Archäologie compact*. Ein topographischer Überblick: Europa – Asien – Afrika (Wiesbaden: Reichert, 2011).



auch Gebiete wie das Bestattungswesen, die Alltagskultur oder die Urbanistik Berücksichtigung finden dürfen.

Was die Identität des Faches anbelangt, welches sich ja im 20. Jh. von der Theologie weithin emanzipiert hat, so hält S. diesen Schritt rückblickend für „unausweichlich und notwendig“, betont aber zugleich ebenso richtig, dass die Christliche Archäologie nunmehr Gefahr laufe, „im Kanon der benachbarten Fächer aufzugehen“ (S. 21); sie müsse doch auch in Zukunft eine Rolle als – nicht mehr systemkonforme, sondern kritische – Teildisziplin der Theologie spielen (S. 25f.).

Zu den Prolegomena gehört auch eine nützliche, vor allem denkmälerorientierte „Kurze Charakteristik des Frühen Christentums“ (S. 26–40), welche eine Reihe grundlegender Einsichten enthält: so die Feststellung, dass es jedenfalls im Westen die Welt der Gräber war, welche die tastenden Anfänge einer christlichen Kunst sah, und zwar kaum vor 200 – und dass somit bei den Christen dem Reichtum an frühen kirchenhistorischen Quellen zunächst ein erstaunlicher Mangel an greifbaren, als christlich definierten Kulturzeugnissen gegenübersteht: „Manchmal will es einem scheinen, als ob die Kirchengeschichte die Archäologie nicht kennt“ (S. 33f.) – ein Mangel, der sich außerhalb der Stadt Rom (und sicherlich weiterer Metropolen) erst im 5. und 6. Jh. zugunsten der „ganz großen Zahl christlicher Kirchen“ umkehrt (S. 35).

Bei seiner Darstellung des Stoffes wählt S. hier nun im wesentlichen ein chronologisches Vorgehen. Die Kapitel-Portionierung erfolgt nach Jahrhunderten, was zunächst ein wenig arbiträr scheinen mag, aber doch brauchbare Leitbegriffe mit sich bringt: „Die spät[sic/]antike Gesellschaft und das frühe Christentum in den ersten beiden Jahrhunderten“ (S. 41–58; eine trotz der bezeugten Hauskirchen noch denkmälerlose Spanne, die erst an ihrem Ende mit den *τρόπαια* Petri und Pauli eine gewisse Greifbarkeit annimmt), sodann „Die Anfänge einer christlichen Kunst im 3. Jh.“ (S. 59–89), „Erste Blüte christlicher Kunst unter kaiserlicher Schirmherrschaft im 4. Jh.“ (S. 91–136), „Das Christentum als Staatsreligion im 5. Jh.“ (S. 137–171) und „Das Christentum als Staatskirche im 6. Jh.“ (S. 173–203).

In den Kapiteln zum 3. und zu den folgenden Jahrhunderten findet der Verfasser genügend Raum, um eine Fülle wichtiger und bezeichnender Monumente in ihrer Aussagekraft und Problematik vorzustellen. Studierende, die diese Ausführungen aufmerksam lesen und sich mit Hilfe der – leider nicht in Fuß-, sondern in Endnoten präsentierten – Literaturhinweise weiterführende Informationen und Illustrationen besorgen, können einen soliden Überblick erwerben. Die Frage nach dem Ursprung christlicher Kunst (offenbar mehrere Ausgangspunkte gleichzeitig; S. 77) wird ebenso angesprochen wie die Möglichkeit, dass es schon vor Constantin anspruchsvolle Kirchenbauten gegeben hätte (S. 60f.67); vor allem stehen aber zunächst die stadtrömischen Katakomben und Sarkophage im Vordergrund. Auch

im Panorama des 4. Jhs. hat die Ewige Stadt Vorrang. Wenn das „Mausoleum für die Konstantinstochter Costanza“ mit seinen Mosaiken um 330 datiert wird, so ist dies etwas früh, und dass S. das Thema des Mosaiks in der dortigen linken Rundnische als eine „*Traditio legis*“ anspricht, geht nach heutigem Wissen nicht mehr an und ebenso wenig die Aussage, der dortige – falsch restaurierte – Protagonist Christus sei bemerkenswerterweise jugendlich, zumal S. daraus weitreichende Schlüsse im Sinne der Zweinaturenlehre ableitet (S. 104f.). Gegen die arianische Lesung der musivischen Apostelversammlung in Mailand (S. Aquilino) sind ebenfalls Bedenken erlaubt, auch wenn S. den dortigen Komplex von S. Lorenzo überaus früh, nämlich schon kurz nach Mitte des 4. Jhs. ansetzt (S. 102f.). Besonders lehrreich sind indessen die Bemerkungen des Abschnittes „Kleinkunst, Kult und Alltag“ (S. 110–118), wo von der multireligiösen Gesellschaft die Rede ist, von der Verquickung des Mythologischen mit dem Christlichen (Proiecta-Kasten, Silber von Kaiseraugst) wie auch von Pilgerwesen und Devotionalienhandel. Alt-St. Peter, der Iunius-Bassus-Sarkophag, die Via-Latina-Katakombe, das Lateransbaptisterium, die Jerusalemer Grabeskirche, die Komplexanlage in Trier und das verlorene Goldene Oktokon von Antiochia finden sich mit eigenen gerafften Unterabschnitten gewürdigt.

Für das 5. Jh. werden zunächst Rom (u.a. S. Stefano Rotondo als ein Zentralbau), Konstantinopel und Ravenna (Galla Placidia, Sarkophage; Funktionen von Kirchenräumen) sowie, bisher weniger bekannt, Korinth besucht, dann folgen erneut Unterabschnitte zu S. Maria Maggiore, Studioskloster, ravennatischen Kirchen, Qal’at Sim’an, Tébessa, dem Tur Abdin und zwei Elfenbearbeiten christlichen und paganen Charakters.

Als letzte Periode wird das Jahrhundert Justinians behandelt. Ein eigener Abschnitt trägt hier den Titel: „Blühende Städte und Landschaften“ (S. 178–181); er versteht sich mit seinen Fallbeispielen als eine Erwiderung auf die alte Theorie vom spätantiken Verfall. Dann geht es vom Vorderen Orient zum zweikonfessionellen Ravenna und sehr kurz nach Rom, um endlich noch die etwas disparaten Stichwörter Kaiserzeremoniell, Kirchengenausstattung und Langobardeneinfall zu behandeln. Als herausragende Denkmäler des 6. Jhs. wählt S. die Hagia Sophia, Hagioi Sergios und Bakchos, S. Vitale, SS. Cosma e Damiano in Rom, das Katharinenkloster, den Kosmas Indikopleustes, die Cotton Genesis, die sinaitische Christusikone, das bemalte Holzkästchen von Sancta Sanctorum und das Theoderichmausoleum.

Als sehr knappe Kapitel folgen: „Die Ausbreitung des Christentums im germanischen Kulturkreis“ (S. 205–212), „Das Ende der (christlichen) Antike“ (S. 213–221, wo diverse Daten der Ereignisgeschichte auf ihre Tauglichkeit als Epochendaten geprüft werden und dann „Das Ende der antiken Kunst“ namentlich am Fortfallen der Freiplastik festgemacht wird), „Christliche Archäologie außerhalb des Impe-

rium Romanum“ (S. 223–232) und zu guter Letzt „Die spätantike jüdische Kunst“ (S. 233–248), die besonders auf ihre mögliche Rolle als Anregerin für christliche Formen erörtert wird.

Zu verbessern wären der gelegentlich anachronistisch gebrauchte Ausdruck „Papst“ (S. 69.72), beim Constantinsbogen die unpassende Erweiterung des berühmten „Instinctu divinitatis“ um „mentis“ (S. 79) sowie die Aussage, es hätten ab 395 „Arcadius in Mailand und Honorius in Konstantinopel“ residiert (S. 215). Dies sind kleine Corrigenda an einem Einführungsbuch, das seinem Titel vollaufgerecht wird und das – am besten in Verbindung mit mehreren guten Bildtafel-Werken – für die Instruktion Studierender sehr wohl empfohlen werden kann.

**Anja Kalinowski**, *Frühchristliche Reliquiare im Kontext von Kultstrategien, Heilserwartung und sozialer Selbstdarstellung, Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven 32*, Wiesbaden (Reichert) 2011, 228 S., ISBN 978-3-89500-794-1, € 59,-.

Das zu Beginn ihrer Dissertation genannte Vorhaben, „die Gesamtheit der Reliquiargattung in frühchristlicher Zeit mit ihrer Vielfalt an Benutzungs-, Form-, Material- und Dekoreigenschaften in den Blick zu nehmen“ (S. 1), schränkt die Kunsthistorikerin Anja Kalinowski wenige Seiten später ein: „Wenngleich die Arbeit dem Leser eine große Bandbreite an Objekten vorstellt und erläutert, soll sie kein Corpus frühchristlicher Reliquiare sein, die Objekte gleich einem Katalog aneinanderreicht“ (S. 7). Auch wenn ihre Abhandlung nach den formalen Kriterien wie Aufbewahrung, Form und Funktion, Inschriften und Bildgut sinnvoll gegliedert ist, so wäre doch zumindest eine angefügte Übersicht der exemplarisch behandelten Objekte wünschenswert gewesen, die einen Vergleich der Stücke erleichtert und zur Übersichtlichkeit beigetragen hätte.

Als Zentrum ihrer Analyse nennt Kalinowski „die Beziehung zwischen der Form der Reliquiare, die sich durch verschiedene Faktoren wie Gefäßform, Material, Inschrift und Dekor bestimmt, und den ihnen zugeordneten Funktionen (als Kirchen-, Grab- oder Privatreliquiare)“ (S. 7). Zu diesem Zweck unterteilt sie die Arbeit in folgende Abschnitte: Nach einem einführenden Kapitel, welches zunächst Forschungsgeschichte, Zielsetzung und Gliederung der Abhandlung darlegt sowie allgemeine Informationen über den Märtyrer- und Reliquienkult referiert (Kap. I), folgt die eigentliche Untersuchung der frühchristlichen Reliquiare

in vier Hauptkapiteln (Kap. II–V). Eine abschließende Zusammenfassung bietet einen knappen Überblick über die in der Arbeit verfolgten und erreichten Ziele.

Kapitel II beinhaltet die unterschiedlichen Orte der Aufbewahrung und Nutzung der Reliquiengefäße und die damit verbundenen Vorkehrungen und baulichen Einrichtungen. Unterteilt in Reliquiare in Kirchen, im Grab und im alltäglichen Gebrauch diskutiert Kalinowski die in den jeweiligen Zusammenhängen den Gläubigen gewährte Zugänglichkeit und Sichtbarkeit.

Anschließend gibt die Verfasserin in Kapitel III einen Überblick über Gefäßformen, Materialien und Herstellung von Reliquiaren. Mit ihrer Darstellung bestätigt Kalinowski, dass Reliquiengefäße an keine bestimmte Grundform gebunden sind, was an dem breiten Spektrum überlieferter Gefäßformen unterschiedlichen Materials deutlich wird. Anhand ausgewählter Beispiele wird zudem die Vorbildfrage bei der Wahl der Gefäßform aus profanem und kultischem Bereich diskutiert. In diesem Zusammenhang wird auch die Verbindung von Form und Funktion mitsamt ihrer Problematik erörtert.

Die auf etlichen Reliquiaren angebrachten Inschriften werden in Kapitel IV besprochen. Die Verfasserin listet exemplarisch Inschriften auf, die zum Einen die Heiligen der in den Gefäßen befindlichen Reliquien, zum Anderen die Stifter der Reliquiare nennen. Dabei verdeutlicht sie, dass aus diesen Erkenntnisse über die Funktion der Reliquiare gewonnen werden können, beispielsweise als Votivgaben, aber auch über die Absichten der Stifter, nicht in Vergessenheit geraten zu wollen, oder hinsichtlich ihrer Hoffnung auf Fürsprache der Märtyrer im Jenseits.

Das letzte Hauptkapitel (Kap. V) ist den bildlichen Darstellungen auf Reliquiengefäßen gewidmet, von denen nur eine relativ kleine Gruppe mit narrativen Themen geschmückt ist. Diese fasst Kalinowski sinnvoll unter dem Oberbegriff der *adoratio* zusammen, bestehend aus Szenen wie der Anbetung der Magier, der Apostelversammlung oder der *traditio-legis*-Szene<sup>1</sup>. Ein größerer Abschnitt ist der Darstellung von Heiligen gewidmet, welcher jedoch einschlägige Literatur wie beispielsweise die Monographie von E. Schurr<sup>2</sup> vermissen lässt. Das Reliquiar von S. Nazaro und die Lipsanothek von Brescia werden durch ausführliche Besprechungen gewürdigt. Das Kapitel ermöglicht einen Überblick über die figürliche Gestaltung der frühchristlichen Reliquiengefäße. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse der Verfasserin hinsichtlich einer Entwicklung von frühen biblisch-narrativen Bildern zu überzeitlich-repräsentativen Darstellungen (S. 189f.) sind jedoch gemeinhin bekannt und als Produkt der Entwicklung der frühchristlichen

---

<sup>1</sup> Die Bezeichnung der Szene als *dominus legem dat* wäre vermutlich eine treffendere Wahl gewesen.

<sup>2</sup> E. Schurr, *Die Ikonographie der Heiligen. Eine Entwicklungsgeschichte ihrer Attribute von den Anfängen bis zum achten Jahrhundert* (Dettelbach: Röhl, 1997).

Ikonographie über Gattungsgrenzen hinaus gültig und nicht allein auf die Darstellungen auf Reliquiengefäßen beschränkt.

Die Abhandlung gewinnt durch ihre interdisziplinäre Ausrichtung. In ihre Untersuchungen bezieht Kalinowski etliche antike Schriften ein, die eine unentbehrliche Quelle zur Erforschung der Handhabung und des Umgangs mit Reliquien bilden. Wünschenswert wäre hierbei jedoch zusätzlich zur Übersetzung die Angabe der Quellen in ihrer jeweiligen Originalsprache gewesen, was nur in Einzelfällen geschieht.

Erleichtert wird die Handhabung mit der Materie sowie das Nachvollziehen der Gedanken der Verfasserin durch einen äußerst umfassenden, der Arbeit angegliederten Tafelteil. Als Kritikpunkt ist allerdings anzumerken, dass Kalinowski seit ihrer Promotion im Jahr 2005 keine aktuelle Literatur gesichtet zu haben scheint. So wurde beispielsweise die 2008 erschienene Arbeit von G. Noga-Banai<sup>3</sup>, welche sich zu großen Teilen mit vorliegender Studie überschneidet, für die Publikation offenbar nicht zur Kenntnis genommen. Insgesamt ist noch zu bemerken, dass auf das Lektorat der Arbeit ein wenig mehr Bedacht hätte gelegt werden müssen.

**Christian Lange, *Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 66, Tübingen (Mohr Siebeck) 2012, XX + 701 S., ISBN 978-3-16-150967-4, € 99,-.**

Die Arbeit stellt die „leicht überarbeitete und aktualisierte Fassung“ der Habilitationsschrift des Vf.s dar, mit der er im WS 2010/11 von der kath.-theol. Fakultät der Universität Salzburg habilitiert wurde. Ihr ist ein Vorwort von Walter Kardinal Brandmüller vorangestellt (S. VI–VII), der von 1998 bis 2009 Präsident des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaft war. Der Vf. will mit seiner „Untersuchung einen Beitrag zu dem ökumenischen Arbeitsauftrag leisten, den Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995 der katholischen Theologie aufgetragen hat“ (S. 20) und ist besonders seinem Lehrer, dem Salzburger Patristiker Dietmar W. Winkler, zu Dank verpflichtet (Widmung; S. X), der auch die Salzburger Sektion der Wiener Stiftung *Pro Oriente* leitet, deren Aufgabe die Pflege und Förderung der Beziehungen zwischen der Römisch-

---

<sup>3</sup> G. Noga-Banai, *The Trophies of the Martyrs. An Art Historical Study of Early Christian Silver Reliquaries* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

katholischen Kirche und den orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen ist. Damit sind der Rahmen und die innere Motivation dieser Studie benannt, die als kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung direkt dem ökumenischen Dialog dienstbar sein will.

„Gegenstand dieser Untersuchung ist die Einigungspolitik, welche der Kaiser Heraclius (610–614) und sein Patriarch Sergius (610–638) von Constantinopel in den Jahren von ca. 616–638 initiierten“ (S. 1). Es geht also um den monenergetisch-monotheletischen Streit, für dessen Titulatur der Vf. als ein Ergebnis seiner Studie – das sei gleich vorweggenommen – eine Veränderung der Nomenklatur in *miaenergetisch* und *henotheletisch* vorschlägt (S. 630), weil es in Analogie zur dogmengeschichtlich begründeten Aufgabe des Begriffes *monophysitisch* zugunsten von *miaphysitisch* auch in diesem Fall um eine Konsequenz aus der Erkenntnis geht, dass sich im Gefolge der Kontroversen um die Synode von Chalcedon (451) nicht von vornherein Orthodoxie und Häresie gegenüberstanden, sondern „im Grunde genommen zwei unterschiedliche christologische Konzepte [...], welche jeweils ‚recht-‘ wie ‚irrgläubig‘ gedeutet werden“ können (S. 629). So stellten „die auf der theologischen Grundlage des Bekenntnisses zu *einer* (gottmenschlichen) ‚Wirkweise‘ (μία ἐνέργεια) des Fleisch gewordenen Gott-Logos fußenden Aktivitäten der Jahre 616–638 [...] einen letzten Höhepunkt und gleichsam den Abschluss der kaiserlichen Anstrengungen nach der umstrittenen Synode von Chalcedon (451) dar“ (S. 2). „Wichtigstes Ansinnen“ der Arbeit sei es, zu zeigen, dass *Miaenergetismus* und *Henotheletismus* „eher als zwei voneinander getrennte und sowohl zeitlich als auch theologie- und kirchengeschichtlich zu unterscheidende Initiativen betrachtet werden sollten“ (S. 3). Deshalb will sie „nachweisen, dass die Formel von der (gottmenschlichen) ‚Wirkweise‘ (μία ἐνέργεια) keine neue Diskussion des 7. Jh.s darstellt“ (S. 4) und so die „miaenergetischen Unionsbestrebungen des Heraclius“ nicht nur einer „staatspolitischen Notwendigkeit“ geschuldet sind, sondern „mindestens ebenso eine Konsequenz der theologischen Diskussion des sechsten Jahrhunderts dar(stellen)“ (S. 5). Besondere Bedeutung komme weiterhin den Quellen „syrisch- wie armenischsprachiger Christen“ zu, werde dadurch doch die traditionell auch die Quellen byzantinischer Autoren konzentrierte Sicht korrigiert (S. 7). So will Vf. „einen Beitrag zu einem neuen Bild von den theologischen wie politischen Ereignissen der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts“ leisten (S. 42 Anm. 7).

Das Buch hat 701 Seiten. Abzüglich des Quellen- und Literaturverzeichnisses und der Register bleiben für die Darstellung 630 Seiten übrig. Davon sind dem „Gegenstand der Untersuchung“ im letzten Hauptkapitel allerdings nur ca. 90 Seiten gewidmet (IV. Die *miaenergetische* Einigungspolitik des Kaisers Heraclius [610–638]: S. 531–623). Vorgeschaltet sind drei hinführende Hauptkapitel: I. Die Entwicklung der christologischen Diskussion im Römischen Reich (S. 21–470); II.

Der Stand der christologischen Diskussion in Persien (S. 471–516); III. Der Stand der christologischen Diskussion in Armenien (S. 517–530). Besonders der Umfang des ersten Hauptkapitels muss überraschen, weil hier nicht in einer auf den „Gegenstand der Untersuchung“ fokussierten Weise die dogmengeschichtliche Entwicklung und der Stand des theologischen Denkens am „Vorabend“ der neuen Initiativen von Herakleios und Sergios konzise zusammengefasst werden, sondern im Grunde genommen ein Durchgang durch die gesamte Entwicklung des christologischen Denkens ab Apollinaris von Laodicea vorgenommen wird. Dass man mit Apollinaris beginnen muss, soll nicht in Frage gestellt werden, ist ihm doch nicht nur die „kyrillische Formel“ der μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη zu verdanken, sondern auch die erstmalige Formulierung des Begriffes μία ἐνέργεια. Dass man dann aber auf 20 Seiten das „Logos-Anthropos-Schema“ und das „Logos-Sarx-Schema“ erklärt bekommt, weiterhin die Auseinandersetzung zwischen Cyrill und Nestorius (25 Seiten), Chalcedon (65 Seiten), Einigungsbestrebungen zwischen 451 und dem Regierungsantritt Justinians i. J. 527, darunter das Henotikon (145 Seiten [!]), weiterhin Justinian selbst (wir befinden uns jetzt auf S. 363), das verwundert doch sehr. Einleuchtend ist erst die detaillierte Darstellung der theologischen Entwicklungen in der Regierungszeit Justinians einschließlich entsprechender Begriffsbestimmungen und das zunehmende Auftauchen des Begriffs μία ἐνέργεια in dieser Phase des sog. Neuchalcedonismus (S. 364–446).

Kürzer ist das Kapitel II. über den Stand der christologischen Diskussion in Persien (S. 471–516), das deutlich machen kann, dass sich die „Kirche des Ostens“ bis zum Beginn des 7. Jh.s noch in einem internen Klärungsprozess hinsichtlich der Formulierung ihres Christusglaubens befand. Ins Zentrum wird hier die häufig übersehene Tatsache gerückt, dass es noch im Jahre 586 zu einer Union zwischen dem Katholikos der Ostsyrer, Išō’jahb I., und dem chalcedonensischen Patriarchen von Konstantinopel und Alexandrien kam. Kap. III über den Stand der christologischen Diskussion in Armenien (S. 517–530) fällt dann unerwartet kurz aus.

Das dem eigentlichen Hauptthema gewidmete Kap. IV. konzentriert sich nach summarischen Darstellungen der lehrmäßigen Voraussetzungen für die neue Unionsinitiative des Herakleios, des miaenergetischen Ansatzes bei Patriarch Sergios und der Perserkriege des Kaisers auf die präzise Analyse von deren Einigungspolitik, die in drei Phasen gegliedert wird. Die erste Phase umfasst Vorgespräche mit beiden Seiten (S. 540–552); die zweite Phase dann die konkret erreichten Unionen mit den Gegnern des Konzils von Chalcedon auf beiden Seiten (S. 550–587). Zur dritten Phase (S. 587–616) – ich referiere kurz – gehört wesentlich die mit guten Gründen schon von S. Brock aus der syrischen Vita des Maximus Confessor rekonstruierte Synode von Zypern i. J. 634 (S. 587–591). Unter der Leitung des Arkadios von Zypern wurden dort zusammen mit Vertretern Roms, Konstantinopels, Alexandriens und Jerusalems – darunter Kyros von Alexandrien und der

gerade zum Bischof erhobene Sophronios von Jerusalem – die miaenergetische Unionstheologie bestätigt und die dyoenergetischen Einwände des Sophronios verurteilt. Sophronios und auch schon Maximos Homologetes haben dabei der neuen Kompromissformel ihre Zustimmung geben können – der sog. Psephos –, die der Vf. mit S. Brock und F. Winkelmann wohl zu Recht dieser Synode und einem entsprechenden kaiserlichen Edikt des Jahre 634 zuordnet (S. 592–596). Weil der Miaenergetismus monophysitisch und der Dyoenergetismus „nestorianisch“ fehlinterpretiert werden konnten, hat man sich bemerkenswerterweise zu diesem Zeitpunkt noch darauf einigen können, in Zukunft von Aussagen über die Eigen-tätigkeiten der Naturen abzusehen, und alles Wirken der Hypostase zuzuordnen, indem es – so die neue Formel – „ein und derselbe eingeborene Sohn ist, der das Göttliche und das Menschliche wirkt“.

Es gibt also viel zu lesen! Es muss aber leider gesagt werden, dass die Lese-freude bald nachlässt. Denn die Darstellung zeichnet sich durch eine raumgrei-fende Zitierfreude aus, die ermüdend ist. Mindestens die Hälfte jeder Seite ist durchschnittlich den Anmerkungen vorbehalten. Dort werden ausgiebige Zitate der Sekundärliteratur hintereinander gesetzt, wo doch in den meisten Fällen der Beleg gereicht hätte. Die Zitatensflut ist so groß, dass man von einem Florileg der Sekundärliteratur reden könnte. Dasselbe betrifft die Quellenzitate, die ebenfalls in ausufernder Breite gebracht werden und oft nicht nur im Fließtext, sondern identisch nochmals in den Anmerkungen wiederholt werden (vgl. z.B. S. 556 Anm. 138; S. 558 Anm. 148). Nicht genug damit, wird eine Quelle oder ein Autor nicht nur eingangs historisch und dogmengeschichtlich eingeordnet, sondern nun bei fast jeder weiteren Erwähnung erneut mit der Nomenklatur der jeweiligen Gruppe versehen, so dass man ständig von *dem pro-chalcedonensischen reichskirchli-chen Erzbischof N.N.* und dem *anti-chalcedonensischen „severianischen“ Erzbi-schof N.N.* oder auch von dem *pro-chalcedonensisch eingestellten Kirchenhistoriker Evagrius Scholasticus* und der *syrischen Bearbeitung der Historia Ecclesiastica des Zacharias Rhetor* (S. 215f. dreimal hintereinander) lesen muss. Man hat den Eindruck, dass der Vf. seinen Lesern nicht zutraut, sich eine erste Einordnung merken zu können.

Auffällig ist die konsequente Latinisierung aller Eigennamen und Titel (s. aber S. 220 Anm. 980: Ακοεμεten). Das führt nicht nur zum Verlust von in den deutschen Sprachschatz eingebürgerten patristischen Eigennamen („Dioscurus von Alexandrien“) und Merkwürdigkeiten: Der Erzbischof von Jerusalem wird zum „Ordinarius“ seiner Mönche (S. 170 u.ö.). Es wird dann auch historisch schief, wenn der Metropolit von Ephesus als „Erzbischof“ (S. 199f. u.ö.) bezeichnet wird, weil der Titel „Erzbischof“ im Osten neben den Patriarchen nur den sog. „Auto-kephalen Erzbischöfen“ vorbehalten war. Vor allem aber fällt die primatial kon-sequente durchgängige Titulatur des römischen Papstes „als Inhaber der Sedes



Apostolica“ (S. 532 u. passim) auf, als ob es im 6./7.Jh. nicht auch andere *Sedes Apostolicae* gegeben hätte!

Viel wichtiger ist jedoch, dass die gesamte Darstellung – und dass betrifft auch den „Gegenstand der Untersuchung“ – eigentlich wenig Neues bietet. Es handelt sich im Wesentlichen um einen breitestmöglich und mit hohem Aufwand angelegten Forschungsbericht, der den Forschungsstand in allen angesprochenen Bereichen umfassend referiert. Man hat hier nahezu die gesamte Literatur zur Entwicklung der Christologie zwischen dem Ende des 4. Jh.s und 638 in einem Band zur Hand. Kapitel I liest sich wie eine Epitome aus A. Grillmeier/Th. Hainthaler, ergänzt um P. Gray, S. Helmer und K.-H. Uthemann zum Neuchalcedonismus. Kap. II und III fassen die Forschungsergebnisse von A. Vööbus, A. de Halleux, S. Brock, L. Sako, W. Hage, P. Bruns und D. Winkler zusammen. Kap. IV ist im Wesentlichen eine Zusammenfassung von F. Winkelmann, S. Brock, J.-L. van Dieën, G. Bausenhardt und J. Haldon.

Walter Kardinal Brandmüller gewichtet in seinem Vorwort die Arbeit als einen „spezifischen Fortschritt in der Erforschung des monotheletischen Streites“ (S. VIII). Der Vf. stellt nun aber gerade als wichtiges Ergebnis seiner Untersuchungen heraus, dass „die mit der Veröffentlichung der Ekthesis von 638 eingeleitete *henotheletische Etappe* [...] *einen eigenen und von der miaenergetischen Diskussion der Jahre ca. 616 bis 638 getrennten Abschnitt der Dogmengeschichte darstellt*“ (S. 628). Kann man dem zustimmen? Richtig ist „in dogmengeschichtlicher Hinsicht..., dass die Diskussion um die  $\mu\acute{\iota}\alpha \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  keine neue Erfindung des siebten Jahrhunderts darstellt“ (S. 626) und dass in kirchengeschichtlicher Hinsicht der nach der Ekthesis von 638 und der gleichzeitigen arabischen Eroberung der gerade erst von den Persern zurückgewonnenen Gebiete ausgebrochene Streit eine innerchalcedonensische Kontroverse war, an der die Antichalcedonenser nicht mehr beteiligt gewesen sind. Aber dass deshalb jetzt ein „getrennter“ Abschnitt der Dogmengeschichte beginnt, vermag ich nicht zu sehen. Denn mit dem Beginn der Diskussion um den Begriff  $\mu\acute{\iota}\alpha \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  ist auch die Frage nach dem Willen Christi aufgebrochen, dessen Wille stets im Blick auf den das Heil des Menschen Wollenden als ein einheitliches ungebrochenes Wollen der Person verstanden wurde. So ist – wie der Vf. ja auch darstellt – bereits vor Sergios und dann auch im Kontext der Unionsbemühungen vor 638 gedacht worden.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dazu S. 418: Themistius von Alexandrien (ACO<sup>2</sup> 2,2, 370,8–14); S. 439–441: Menas von Konstantinopel (ACO<sup>2</sup> 2,2, 528,15–19); S. 546: das Synodicon vetus im Bericht über das Zusammentreffen des Herakleios mit Paulos Monophthalmos i. J. 622: Syn. Vet. Nr. 153 (128,2–4 Duffy/Parker); S. 555: Anastasios Sinaites in seinem Bericht über die Verhandlungen des Herakleios mit Athanasios I. Gammala von Antiochien: Anast. S., serm. Imag. 3 (PG 89, 1153B Migne); ähnlich dazu auch Theophanes, Chronikon a.m. 6121 (506,14–15 de Boor) und Michael Syrus, Chronikon

Mit gutem Grund hat eben schon die Psephos von 634 (633?) sich von *beiden* Redeweisen (μία ἐνεργεια und δύο ἐνεργεια) distanziert, weil beide missverständlich interpretiert werden könnten und aus der letzteren auf zwei widerstreitende Willen in der Person Christi geschlossen werden könne, so als ob Christus den Bedingungen menschlicher Existenz unter der Sünde mit dem Antagonismus göttlichen und menschlichen Wollens unterworfen sei.<sup>2</sup> Papst Honorius hat diese Interpretation des *Tomus Leonis* bestätigt, sich zu der Vorgehensweise und den Maßnahmen des Sergios bekannt und die Formel der Psephos von der *einen* handelnden Hypostase des *einen* Christus klar so interpretiert, dass es auch nur *einen* Willen in dem das Heil des Menschen wollenden und wirkenden Christus gebe.<sup>3</sup> Insofern diese sich konsequent aus der neuchalcedonensischen Theologie ergebende Position gar nicht ein natürliches Handlungs- und Willensvermögen bestreiten wollte, die häresiologischen Bezeichnung Monenergismus und Monotheletismus aber gerade dies unterstellen, erscheint es mir richtig und konsequent, im Sinne des Vf.s diese Bezeichnungen aufzugeben. Dass man allerdings „für den ökumenischen Dialog der Gegenwart“ auf dem Diskussionsstand von vor 638 „aufbauen“ könne als „Brücke zwischen der ‚reichskirchlichen‘ Orthodoxie und den *anti-chalcedonensischen* ‚Severianern‘“, indem man die Willensthematik gleichsam außen vor lassen könne, leuchtet mir nicht ein.

Ist die ökumenische Bedeutung der „Verhandlungsdurchbrüche zwischen 629 bis 633“ nun das zentrale Motiv ihrer vorliegenden Erforschung, so muss es umso mehr überraschen, dass der Vf. neben der Entwicklung der Christologie nicht den theologisch-kirchenrechtlichen Hintergrund erkennt und darstellt, der den Unionen zugrunde lag. Denn dieser bestand in der rechtlichen Figur der *Oikonomia*, die nicht nur auf ethische und rechtliche Fragen anwendbar war. Die Möglichkeit der *Oikonomia* in Lehrkontroversen im Zentrum des Glaubens waren gerade in der langen Geschichte der christologischen Kontroversen immer wieder durchdacht und dann direkt vor den Unionsbemühungen des Sergios und Herakleios von Eulogios von Alexandrien (581–607) in einer eigenständigen Abhandlung Περὶ οἰκονομίας entfaltet worden. Eulogios hat hier eine temporäre von einer dauerhaften *Oikonomia* unterschieden, insbesondere aber breit herausgearbeitet, dass bei Lehrkontroversen grundsätzlich in Rechnung zu stellen ist, dass derselbe Glaube auch durch unterschiedliche Begriffe formuliert werden kann und von daher bei inhaltlicher Wahrung desselben Bekenntnisses auf die Durchsetzung einer

---

XI,3 (410,7a-13a Chabot); S. 567: die Verhandlungen mit dem Katholikos der Kirche des Ostens, Išo'jahb II., in Aleppo nach der Chronik von Seert (PO 13, 560,1-2 Basset); S. 589: die Synode von Zypern, die nach der syrischen Vita des Maximos Homologetes bereits den Dyotheletismus zurückgewiesen hat (306, 23–24 Brock).

<sup>2</sup> ACO<sup>2</sup> 2,2, 542,12–13.

<sup>3</sup> ACO<sup>2</sup> 2,2, 552,12–14.

theologischen Formulierung auch verzichtet werden kann. Es ist offensichtlich, dass dies den methodischen Hintergrund des Vorgehens von Kaiser und Patriarch darstellt. Hier die eindeutigen terminologischen Hinweise in den Quellen zu übersehen, muss doch als Manko festgehalten werden, zumal es sich nicht um eine Randthematik handelt, sondern ins Zentrum der Untersuchung zielt.