

(S. 44; 66; 68). Daß eine christliche Sonderlehre als Hairesis-Secta nach dem Muster der philosophischen Schulen bezeichnet wird, ist zutreffend gesehen (S. 67); aber das unmittelbare Vorbild dürfte das hellenistische Judentum geboten haben (zum Beispiel Jos. ant. 13, 171; 20, 199).

Bei den knappen Ausführungen über die christliche Geschichtsschreibung vermißt man den Namen des Eusebios, der gerade nicht „der Versuchung widerstanden hat, die wechselvolle Geschichte des Imperiums von Augustus bis zur Völkerwanderung einem simplifizierenden theologisch-teleologischen Schema zu unterwerfen“ (S. 73).

Hervorragend sind die Kapitel über den Kaiserkult, die klassische Religion und über die Mysterienreligionen. Nachdrücklich kommen hier die nötigen Distinktionen zur Geltung. Die apoletische und polemische Literatur der Christen haben Gebildete für Gebildete geschrieben; daher wird die klassische Religion bekämpft, die zwar im Kult traditionell erstarrt und im Geistigen philosophisch verblaßt ist, aber den Gebildeten doch als wichtig erschien. Nur am Rande hören wir deswegen von der Religion der Massen und ihrem Glauben und Aberglauben. Dieser lebendigen Religiosität treten die Christen weniger mit Argumenten als mit einem kompromißlosen Glauben entgegen.

Wichtig ist die Einsicht, daß die einzig gefährlichen Gegenangriffe der antiken Kultur gegen das Christentum vom Platonismus ausgegangen sind. Das zeigt G. an den Beispielen der Philosophen Kelsos, Porphyrios und Julian. Ihr Angriff ist aber auch der Beweis dafür, daß es dem Christentum im Gegensatz zu den Mysterienreligionen gelungen ist, Gebildete als Gesprächspartner zu gewinnen, für die unter den mancherlei Anstößen im Vordergrund folgende stehen: die Bindung des Christentums an ein einmaliges historisches Ereignis, die den Bruch mit den Traditionen bedeutet, und die Lehre von der Auferstehung, die als verabscheuenswerte primitive Vorstellung gilt. Ausführlich betrachtet G. die abschließende Replik des Christentums in Augustins *De civitate dei*, deren Stärke und Schwäche unbefangen gewürdigt werden.

Im systematischen Überblick (S. 142/81) erklärt sich G. dafür, das Neue Testament aus philologischen und historischen Gründen in allem Entscheidenden als homogenes Ganzes zu nehmen. Das Zentrum des Christentums ist das geschichtliche Ereignis des Eintritts Gottes in die Welt, was gegenüber Heidentum und Gnosis immer wieder verteidigt wurde. Bei der Beurteilung der christlichen Missionserfolge (S. 151/3) sollte die Bedeutung der jüdisch-hellenistischen Diaspora nicht ganz übersehen werden. Weniger befriedigend als die ausgezeichnete Darstellung der theologischen Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie (S. 147/74) sind die Bemerkungen über Kultus und Lebensform. Die allzu große Knappheit der Darstellung hat zu einer etwas blassen Abstraktion geführt. Auch hier scheint das jüdische Erbe der Kirche zu wenig berücksichtigt zu sein zugunsten von heidnischen Mustern oder Parallelercheinungen. Nächstenliebe und Barmherzigkeit hatten bereits in den jüdischen Diasporagemeinden eine so große Bedeutung, daß dies auch von der heidnischen Umwelt vermerkt worden ist.

Wer sich rasch und zuverlässig über das Problem „Antike und Christentum“ informieren will, kann nichts besseres als das Buch von G. finden, das auf verhältnismäßig wenig Seiten ohne gelehrten Apparat umfassende Information und Beurteilung bietet.

Bochum

Alfred Stuiber

Walter Bauer: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Zweite, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag herausgegeben von Georg Strecker. (= Beiträge zur historischen Theologie, Band 10). Tübingen (J. C. B. Mohr / Paul Siebeck) 1964. X, 316 S., geb. DM 28.-.

Le livre de Walter Bauer sur orthodoxie et hérésie dans le christianisme antique est de ceux qui font date et renouvellent les perspectives. Il est heureux que cet

ouvrage, devenu dans l'intervalle classique, ait pu être réédité. Le texte lui-même n'a subi de la part de G. Strecker que très peu de retouches. En revanche il s'est enrichi de deux chapitres nouveaux. L'un apporte une revue critique des recensions consacrées à la première édition du livre: elles sont en majorité positives. Ce n'est pas ici le lieu de joindre un numéro de plus à une liste déjà longue. Mieux vaut insister sur ce que cette seconde édition apporte de plus original, à savoir l'autre chapitre ajouté par Strecker et relatif au problème du judéo-christianisme.

L'auteur s'étonne que Bauer n'ait pas songé à pousser sa démonstration sur un point où elle était particulièrement aisée, puisque le judéo-christianisme est à l'origine de tout le développement du christianisme. Peut-être est-ce précisément parce que cette réalité est unanimement admise par les chercheurs modernes que Bauer n'a pas cru devoir y insister. Strecker lui-même n'a peut-être pas tenu assez compte à ce propos du facteur chronologique et, de ce fait, quelques unes des critiques qu'il adresse à certains auteurs modernes s'avèrent-elles mal fondées. Le fait que le judéo-christianisme représente la forme initiale du christianisme n'exclut pas qu'il soit devenu par la suite minoritaire et qu'il ait été relégué assez tôt, au moins dans certains milieux, au rang d'une secte. C'est là un fait également incontestable. Il faut simplement ne pas l'interpréter de travers, en fonction du schéma, classique chez les Pères et repris par certains modernes, que l'orthodoxie précède nécessairement l'hérésie, qui en représente une déviation. Ce qui était orthodoxie à l'origine est, dans le cas du judéo-christianisme, devenu par la suite hérésie, du fait de l'évolution de la Grande Eglise. Et puisque l'auteur me fait l'honneur de me citer à ce propos, je suis amené à remarquer d'une part que les deux phrases isolées qu'il mentionne (p. 246, n. 2) n'ont pas en elles-mêmes exactement le sens qu'il leur prête, d'autre part que le chapitre d'où elles sont extraites, et plus généralement le livre dans son ensemble rejoignent d'avance sur bien des points, souvent très importants, les conclusions de Strecker.

Je suis fondamentalement d'accord, en particulier, sur le caractère complexe et multiforme du judéo-christianisme, sur la difficulté qu'il y a à le définir et à le délimiter, sur les critiques qu'appelle la définition qu'en a donnée Daniélou. En revanche, je continue à penser que le caractère légendaire de la migration à Pella de la communauté jérusalémite, malgré les efforts de Brandon, de Munk et de Strecker lui-même, n'est pas démontré avec une évidence parfaite et que, si on en admet la réalité historique, bien des choses s'expliquent mieux.

En présence des acceptions diverses que peut revêtir le terme de judéo-christianisme, Strecker a certainement raison de s'en tenir à une variété bien précise du phénomène: "das nomistische Judenchristentum, das im griechischsprachigen Syrien beheimatet ist" (p. 248). Il utilise, pour vérifier sur ce point la thèse de Bauer le témoignage — indirect — de la Didascalie et celui de la source judéo-chrétienne *KII* des Pseudo-Clémentines, et en confronte les indications avec celles des anciens hérésiologues. Son analyse de la Didascalie vise à faire ressortir à la fois les liens étroits entre le milieu orthodoxe dont elle est issue et un milieu qu'il est légitime de qualifier de judéo-chrétien, et le fait qu'il s'agit néanmoins de deux communautés séparées. "L'hérésie" de la seconde apparaît de caractère rituel plus que doctrinal. Elle consiste en particulier à s'attacher aux prescriptions de la *deuterosis*, que la Didascalie condamne énergiquement. Il ne me paraît d'ailleurs pas absolument exclu qu'il faille distinguer ici entre les "Hébreux croyants", qualifiés de "chers frères", qui seraient membres de la communauté dont est issue la Didascalie et qui, en matière de calendrier, y auraient fait accepter leur façon de compter, et le milieu où est observée la *deuterosis*, qui serait alors non pas judéo-chrétien, mais simplement juif. Le problème serait alors, pour l'auteur de la Didascalie, de tracer une ligne de démarcation entre ce qui, dans une Eglise composée pour une bonne part de fidèles d'origine juive et voisinant avec un judaïsme encore très actif, est légitime en matière d'observance, et ce qui ne l'est pas. En tout état de cause, l'emprise des schèmes juifs est ici d'une force indéniable. Elle implique à coup sûr l'antériorité chronologique, dans la région, du judéo-christianisme sur "l'orthodoxie"

ecclésiastique représentée par la Didascalie. Il n'est pas certain qu'elle implique aussi, comme Strecker incline à le croire (p. 259) que même au III^{ème} siècle ce judéo-christianisme dissident représentait encore, dans la région, l'élément numériquement le plus fort.

Les développements consacrés aux *KII* amènent l'auteur à contester qu'on puisse parler à leur propos de secte, entre autres raisons parce que ce judéo-christianisme possède une théologie propre (p. 273) et que le problème de ses relations avec la Grande Eglise ne se pose même pas de façon concrète. Il faut par conséquent corriger la conception courante d'après laquelle le judéo-christianisme se sépara de la Grande Eglise et mena ensuite l'existence obscure d'une secte. — Il manque ici — et l'auteur lui-même s'en est rendu compte (p. 273, n. 2) une définition de la secte ou, si l'on préfère, de l'hérésie, en même temps que du judéo-christianisme. Il paraît en effet assuré que le type particulier de judéo-christianisme représenté par les *KII* n'est pas né d'une scission à l'intérieur de la Grande Eglise: il représente dès le départ un groupement autonome, issu probablement de milieux juifs hétérodoxes. Et il est bien possible qu'il ait été, comme le pense Strecker, dans la région et à l'époque où ont été rédigées les *KII*, le seul représentant du christianisme: les vues de Bauer trouveraient ici une vérification très frappante. Peut-on, dans ces conditions, et à ce propos, parler de secte? La réponse dépend de la définition même l'on donnera d'une secte.

Mais ce qui vaut pour ce type de judéo-christianisme ne vaut pas nécessairement pour tous les autres. Il apparaît clairement, dans les pages consacrées par Strecker aux hérésiologues anciens, que certains au moins des rameaux du judéo-christianisme sont nés, en tant que groupes autonomes, d'une séparation, spontanée ou imposée, d'avec la Grande Eglise qui primitivement les englobait. Le témoignage de Justin Martyr (*Dialogue*, 47), judicieusement commenté par Strecker, est ici très probant. Et l'analyse des notices hérésiologiques fait ressortir toute la complexité du phénomène judéo-chrétien, tant en lui-même que dans ses rapports avec l'Eglise des Gentils. Le principal mérite de Strecker est de l'avoir, après d'autres, mis en pleine lumière et, comme il le souligne lui-même en terminant, d'avoir ainsi nuancé, en leur apportant pour l'essentiel une confirmation, les vues de Bauer.

Strasbourg

Marcel Simon

Ptolémée: „Lettre à Flora“. Analyse, texte critique, traduction et commentaire de Gilles Quispel. 2^e édition. Revue, corrigée et augmentée d'un index complet des mots grec. (= Sources Chrétiennes, 24). Paris (les éditions du Cerf) 1966. 116 S., kart. F. 14.40.

Den Brief des Valentinianers Ptolemäus an Flora hat uns Epiphanius in seinem Panarion überliefert. Die erste (und immer noch einzige) wissenschaftlichen Ansprüchen genügende, kritische Epiphanius-Ausgabe hat Karl Holl vorgelegt.¹ Er hat den Text im wesentlichen auf der Grundlage des Vaticanus 503 (V) dargeboten. Die Gründe für die Bevorzugung des V und den Ausschluß all der anderen codices, die den älteren Ausgaben zugrundegelegen hatten, hat Holl in einer besonderen Publikation dargelegt.² V, eine Pergamenthandschrift aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts, ist der älteste Epiphaniuscodex, den wir besitzen. Eine kritische Sichtung der gesamten Handschriftenüberlieferung ergibt, daß fast alle codices, darunter auch G und J, die Harnack seinen Editionen zugrundegelegt hat,³ auf V zurückgehen. Wo V vorlag, ließ Holl darum alle anderen beiseite. Eine Ausnahmestellung nimmt nur der Marcianus 125 (M) ein. M stellt gegenüber V einen selbständigen

¹ Epiphanius, Panarion, ed. K. Holl, 3 Bände, GCS 25.31.37, 1915–1933.

² K. Holl, Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Anchoratus und Panarion), TU 36, 2. 1910.

³ A. Harnack, Der Brief des Ptolemäus an die Flora, SBA 1902, S. 536–541; ders., Ptolemäus: Brief an die Flora, Kleine Texte, 9. 1904.