

Soest im Jahr 964) – „Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude“ – „Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung“ – „Morgenländische Heilige im Dom zu Münster“ (Festschrift zum 700jährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster 1966) – „Von der Bildlosigkeit zum Kultbild“ – „Benedikt von Nursia und seine Zeit“ – „Die Gestaltung des Kultraumes in der frühen Kirche“ – „Die Tradition der Grabkirche“ – „Reliquien und Pfarrpatrozinien“ (1985 zum Jubiläum in Gescher „Tausend Jahre Christen in Gescher“).

Die Gestaltung der Kultraumes wird vom Verfasser „abhängig befunden von den nach Zeiten und Kulturen sich wandelnden Beurteilungen dessen, was in ihm als Wesentliches oder Veränderliches sich vollzieht; sie bleibt darum eine Aufgabe für den Liturgen und den Künstler bis zum Jüngsten Tag.“ (S. 198).

Dankbar müssen die Benediktiner sein für den schönen Beitrag „Benedikt von Nursia und seine Zeit“. Es heißt da S. 179: „Er, dessen Wirken heute noch Wiederhall findet, mußte sensibel und feinfühlig sein, um die Bewegungen und geistigen Strömungen der Zeit, in der er lebte, zu erfassen. Er mußte die tragenden Ideen in ihrem Wertgehalt verstanden haben.“ Welches waren nun die geistigen Strömungen dieser Zeit? Der Verf. verweist umsichtig auf die Weltuntergangsstimmung, Rom war 410 von den Westgoten, 455 von den Vandalen eingenommen und ausgeplündert worden, 489 ereignete sich eine Papst Doppelwahl, die der Gotenkönig Theoderich bereinigen mußte. Fulgentius von Ruspe erlebte dessen Auftreten in Rom und war begeistert, vielleicht war auch Benedikt zugegen. Auch Cassiodor beeinflusste ihn. Doch um 527 trat der große Kaiser Justinian seine Herrschaft an, er sandte die beiden großen Feldherren Belisar und Narses nach Italien, die Ostgoten wurden zurückgedrängt. Die Zeit war politisch unsicher, das sittliche Leben geriet in Verfall, wie Salvian von Marseille und Cassiodor bezeugen. Also wurde Benedikt Einsiedler in Enfide, dann Leiter einer Mönchsgemeinschaft in Subiaco, schließlich leitete er das Kloster auf dem Monte Cassino 18 Jahre lang bis zu seinem Tode 547.

Die Vorläufer seiner Regel werden genannt: Basilius, Augustinus, Eusebius, Cassian in Marseille, Honoratus in Lerin und die anonyme Regula magistri. „Seine Regel schuf eine rechte Verbindung von notwendiger Abgeschlossenheit von der

Welt und geforderter Öffnung für die drängenden Fragen der Zeit.“ Genügt das?, darf man fragen. Auf das Mehr, das Gregor der Große in der *vita s. Benedicti* bringt, möchten wir nicht verzichten, wie der Verfasser ja auch zuvor formuliert hat (S. 178): „Gregor charakterisiert eine Persönlichkeit, die in den Rahmen eines wunderwirkenden charismatischen Heiligen passen.“

Im letzten Kapitel sind acht Beiträge über „Wallfahrten“ zusammengestellt, wiederum eine Unmenge Fakten, Beispiele, Anregungen, wahrlich „Gottesvolk unterwegs“; es kann nicht ausbleiben, daß die dankbaren Leser sich auf den rechten Weg machen.

Siegburg

Rhaban Haacke

Antonio Acerbi: *L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo*, Mailand (*Vita e pensiero*) 1988, 225. S., kt.

Die Ascensio Jesaiae erfreut sich seit einiger Zeit besonderer Aufmerksamkeit der italienischen Forschung. 1981 fand in Rom eine Tagung über diese Schrift statt, deren Ergebnisse 1983 von M. Pesce herausgegeben wurden (Isaia, il Diletto e la Chiesa. *Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia*). Acerbi bereitet eine kritische Neuausgabe des Textes vor (cf. C. D. G. Müller in *Ntlische Apokryphen* ed. Schneemelcher II, 1987⁵, p. 547). Das hier angezeigte Buch ist bereits 1989 in einer zweiten Auflage erschienen. Und jüngst hat E. Norelli in Band 37 der *Revue des Études Augustiniennes* (1991) einen Überblick über die „*Interprétations nouvelles de l'Ascension d'Isaïe*“ gegeben.

Ehe ich mich über den Inhalt von Acerbis Monographie äußere, will ich die formalen Mängel beklagen, die die Lektüre und Benutzung des Buches erschweren: die Anmerkungen stehen hinter den einzelnen Kapiteln und nicht am Schluß des Buches; es gibt weder eine Bibliographie, noch ein Verzeichnis moderner Autoren, was das Aufsuchen von vollständigen Titeln aus der benutzten Literatur sehr mühsam macht. Über die vielen Druckfehler in der Wiedergabe deutscher Titel wundert man sich schon gar nicht mehr.

Datierung und Lokalisierung der Ascensio durch Acerbi gehen aus dem Untertitel hervor – man vergleiche damit Müller l.c. p. 548: Alexandrien oder Kon-

stantinopel als Abfassungsort und „frühestens“ die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts als Abfassungszeit für die redaktionelle Endgestalt. Wenn ich nichts übersehen habe, unternimmt Acerbi nichts, um die von ihm postulierte Herkunft aus dem westlichen Syrien und die tatsächliche Verbreitung in Ägypten und Äthiopien (der vollständige Text ist bekanntlich nur in der äthiopischen Übersetzung erhalten) in einen Zusammenhang zu bringen.

Der Verfasser behandelt in acht Kapiteln: „Alte Prophetie und christliche Exegese in der Asc. Jes.“, „Jüdische und christliche Traditionen in der eschatologischen Offenbarung Asc. Jes. 4,1–18“, „Die christologischen Titel der Asc. Jes.“, „Kosmologie und Christologie in Asc. Jes. 7–11“, „Die Gestalt des Geliebten: christliche Tradition und apokalyptische Modelle in Asc. Jes. 7–11“, „Das christologische Problem von Asc. Jes. 7–11“, „Die prophetische Gruppe der Asc. Jes. und die Lehrkrise der christlichen Gemeinde“, „Die Komposition der Asc. Jes.“, „Die Asc. Jes. im Rahmen des frühen Christentums“.

Kap. 8 über die Komposition des Apokryphons (p. 195–205) unterscheidet mit Recht das Problem jüdischer Grundschriften von der Frage der literarischen Einheit. Auch wenn man das Martyrium des Jesaja nicht für eine jüdische, sondern für eine christliche Komposition hält – und eine solche Auffassung vertritt Acerbi – ist nach seiner Meinung doch nicht zu leugnen, daß der Gesamttext eine redaktionelle Zusammenfügung zweier selbständiger Dokumente darstellt.

Acerbi hält die Asc. Jes. als ganze und in ihren Teilen für das Erzeugnis einer Gruppe frühchristlicher Propheten (s. Kap. 7, p. 162–194), womit die Schrift eine große Bedeutung für einen schlecht bekannten Ausschnitt frühchristlicher Geschichte bekäme. Als Schlüsseltext für Acerbis Argumentation erweist sich das Stück III 21–31, das zur Redaktion des Gesamttextes gehört; es ist im griechischen Fragment II 4–IV 4 enthalten. Entscheidend für die Beurteilung von III 21–31 ist der griechische Text von III 21, der „Prophetie der zwölf Apostel“ liest, wo die äthiopische Übersetzung „Lehre der zwölf Apostel“ hat (so jedenfalls die deutsche Übersetzung des Äthiopischen). Die Passage III 21–31 ist kritisch gegenüber den Amtsträgern, die als „Älteste“ und „Hirten“ bezeichnet werden; aber nicht nur das, auch die Ältesten und Hirten sind untereinander zerstritten. Dies alles wird als Vorhersage auf den Zustand dargestellt, der vor oder bei dem Nahen des Geliebten herrschen wird.

In jenen Tagen „wird der Geist sich von vielen zurückziehen“ (26), und es wird „nicht viele Propheten geben“ (27), man wird die „Prophetien der Propheten, die vor mir“ (sc. Jesaja) „waren, beiseite lassen und sich auch um diese meine Gesichte nicht kümmern“ (31). – Das Nebeneinander von Propheten einerseits und Amtsträgern (Episkopen und Diakonen) andererseits, das wir (als eine Momentaufnahme? oder als Ergebnis textlichen Anwachsens?) aus der Didache kennen, ist hier einem Zustand der Spannung gewichen. Die relativ frühe Datierung der Schrift wird damit begründet, daß die Propheten sich noch in der Gemeinde befinden.

Das christologische Problem des Apokryphons (Kap. 6, p. 151–161) besteht in der Affinität zur Engelchristologie, mit der aber die Auffassung der Ascensio nicht vollständig identifiziert werden kann. „Nach dem, was Jesaja während des Aufstiegs erfährt, besitzt der Geliebte einen Rang, der mit dem keines der übrigen Himmelsbewohner (außer an einem Punkt mit dem des hl. Geistes) vergleichbar ist. Er befindet sich tatsächlich in völliger Nähe zu Gott und in unbezweifelbarer Überlegenheit über der Engelwelt“ (p. 151). „Aber wenn sie sich dem Jesaja offenbart, erscheint die Gestalt des Geliebten ambivalent: das heißt, sie bewahrt die Züge der Nähe zu Gott und der Überlegenheit über die Engel, aber weist auch Züge auf, die sie den Engeln des siebenten Himmels gleichstellen“ (ibid.). Wenn man genauer hinsieht, tauchen die „Engelskategorien“ nur auf „in der Offenbarung im siebenten Himmel und in der Erniedrigung des Geliebten, aber nicht in seiner Beschreibung seines himmlischen Status und in seinem Aufstieg zum siebenten Himmel“ (p. 157). „Die Engelskategorien haben also eine Funktion nur in der Heilsveranstaltung und stellen das Verbindungsglied dar zwischen der Weise der himmlischen Existenz des Geliebten im unergründlichen Licht Gottes und der Weise seiner irdischen Existenz“ (ibid.). „La cristologia dell'Al è, infatti, un caso di interpretazione sovrangelica della figura apocalittica del Messia celeste“ (p. 158). „Aber es handelt sich um begriffliche Mittel, die schon im Lauf des zweiten Jahrhunderts aus der Theologie der ‚Großkirche‘ ausgeschieden werden“ und damit der Asc. Jes. eine Randexistenz verschaffen werden (ibid.). – Ich merke an, daß beim Referat über die Aussagen Justins, die die verschiedenen Namen für den Logos, den Sohn Gottes, betreffen (p. 154,

im Kleingedruckten), nicht deutlich wird, daß Justin im Dial. 128, 2, 3 ein bestimmtes Verständnis dieser Namen *bekämpft*.

Eine Bemerkung noch zu n. 63, p. 188: Ich denke, daß weder 2. Petr. 1, 12–21 noch 1. Tim. 6, 20 nur den Gegensatz zwischen simpler und rhetorischer Schriftauslegung im Auge haben, sondern daß es sich um inhaltliche Differenzen handelt. Ich bin sehr geneigt, in den „Antithesen“ von 1. Tim. 6, 20 das so bezeichnete Werk Marcions zu sehen (mit allen Konsequenzen für die Datierung der Pastoralbriefe). Freilich kann man den Bezug auf Marcion nicht beweisen – aber das Gegenteil auch nicht.

Acerbis Monographie ist sehr anregend und macht die Asc. Jes. für die Geschichte des frühen Christentums viel interessanter als sie es unter der Betrachtungsweise der älteren Forschung war.

Tübingen

Luise Abramowski

Bernhard Neuschäfer: Origenes als Philologe (= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18), Basel (Friedrich Reinhardt Verlag) 1987, Text- und Anmerkungsband, zusammen 500 S., kt., ISBN 3-7245-0593-0.

Die wissenschaftliche Behandlung der Exegese des Origenes ist bis in die Gegenwart konzentriert auf seine Allegorese und deren hermeneutische Grundlagen. Zwar hat schon 1756 Johann August Ernesti darauf hingewiesen, daß die philologische Arbeit des Origenes mit ihrem Interesse an der grammatischen Auslegung der Schrift auf pagan-griechischen Einfluß zurückzuführen sei; die Origenesforschung hat aber in den folgenden beiden Jahrhunderten diesen Anstoß nicht aufgenommen. Diesem Mangel sucht die Arbeit von Neuschäfer abzuwehren: Die von Christoph Schäublin angeregte Arbeit, eine Basler philosophische Dissertation, nimmt Origenes als Philologen im engeren Sinne in den Blick. Der Verfasser will, „(...) zunächst einmal für sich und unbeflüßelt von seinem hermeneutisch-exegetischen Gesamtentwurf (...)“ (31), die (im technischen Sinne) philologischen Elemente der origenesischen Schriftauslegung untersuchen und sie vergleichen mit der historisch-kritischen Methode der älteren und zeitgenössischen paganen Exegese.

Das erste Kapitel der Arbeit ist der Forschungsgeschichte gewidmet, und klärt die Aufgabenstellung, auch im Hinblick

auf die teilweise sehr schwierige Überlieferungslage. Die Entscheidung, sich nur auf kritisch ediertes Quellenmaterial zu stützen, ist vernünftig. Von diesem Grundsatz geht der Verfasser nur bei der Katenenüberlieferung ab, die für das Thema unbedingt zu berücksichtigen ist.

Der breit angelegte Einleitungsparagraf setzt ein bei der Rezeption des Origenes in der Alten Kirche. Schon zu seinen Lebzeiten mußte sich der Alexandriner ja gegen den Vorwurf einer verfälschenden Auslegung der Schrift zur Wehr setzen. Von Anfang an spielte in den Auseinandersetzungen um und mit Origenes die Frage des pagan-griechischen Einflusses auf seine Theologie eine wesentliche Rolle. Der - beinahe von Anfang an erhobene - Vorwurf, Origenes habe mit seinen weitreichenden Anleihen bei griechischer Philosophie und Wissenschaft den Boden der christlichen Überlieferung verlassen, bezieht sich gerade auch auf seine Schriftklärung, die, nach dem Muster der Homerallegorese, den Wortsinn mißachte und mißdeute. Diesem Verdacht stand auf der anderen Seite das große textkritische Unternehmen der Hexapla entgegen, dem selbst ein so scharfer Kritiker des Origenes wie Epiphanius seine Anerkennung nicht versagen konnte.

In der modernen Origenesforschung ist wohl immer wieder gesehen worden, daß Origenes auch in seiner textkritischen und literalexegetischen Arbeit den Einfluß griechischer Bildung verrät, aber dieser Aspekt der origenesischen Exegese hat bislang keine eigenständige, eingehende Untersuchung erfahren, wengleich der Verfasser auf einige nicht ganz unwesentliche Anstöße und Vorarbeiten (R. M. Grant, Nautin, Göglér u. a.) hinweisen kann.

Der Verfasser setzt mit seiner Untersuchung ein bei der Topik der Prologe zu Kommentaren (Kapitel II). Das Schema des Prologs, in dem ein Kommentator die anstehenden Einleitungsfragen behandelt, hatte sich in der paganen Kommentarliteratur zur Zeit des Origenes noch nicht verfestigt. Aus dem Werk des Origenes zieht Neuschäfer für seinen Vergleich exemplarisch die Prologe zum (späteren?) Psalmenkommentar und zum Hohenliedkommentar heran. Die Einführung in die Psalmen steht den paganen Dichterkommentaren nahe und weist eine auffallende Nähe zum (späteren) Donatus auf. Die Vorrede zum Hohenliedkommentar zeigt einige charakteristische Abwandlungen im Schema: Wenn die Gattung des *canticum* im Alten Testament auch nach Art der