

Euseb (VC I 28) Ausdruck eines Weltherrschaftstrebens des Kaisers, wobei die Helios-Christus-Symbolik vorauszusetzen sei. Seltsam mutet es weiterhin an, wenn der Verf. das hohe Ziel des Kaisers, Vollstrecker des Gesetzes Christi zu sein, von seiner Rechtsposition als Pontifex Maximus ableitet. Schließlich bemüht sich L. im 3. Kapitel die nicaeakritischen Theologen als „Baumeister eines Caesaropapismus“ zu erweisen, während Euseb von Caesarea lediglich in der Tricennatsrede eine regelrechte Herrschertheologie entworfen habe, in der Vita Constantini sich dagegen von dieser Zuspitzung distanziert und größeren Wert auf die Kaiserfrömmigkeit gelegt habe.

Insgesamt wirkt das ganze Gebäude recht abenteuerlich, zumal es an Widersprüchen und sachlichen Fehlern nicht mangelt. Was hat man sich unter equites singulari (S. 78) vorzustellen? Die Kirche in Gaza wurde nicht von der Kaiserin Euphemia, sondern von Eudoxia gestiftet, zu Beginn des 5. Jh. (nicht am Ende des 4. Jh.) usw. Leider findet sich auch eine große Zahl von ärgerlichen Druckfehlern und Unsicherheiten bei griechischen Zitaten.

Wendelstein

Richard Klein

J. van Oort und U. Wickert (Hrg.): *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen (Verlag Kok Pharos) 1992, 226 S., kt., ISBN 90-242-3067-5.

Die Aufsätze im vorliegenden Band wurden als Vorträge bei der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom Januar 1991 in Berlin gehalten. Bei wechselndem Ort und in zweijährigem Turnus treffen sich Patristiker vornehmlich deutscher, schweizerischer, skandinavischer und niederländischer Herkunft. Das Treffen, welches dem von Berlin vorausging, fand 1989 in Utrecht statt und stand unter dem Thema: „Juden und Christen in der Antike“.¹ Die Tagung in Berlin eröffnete U. Wickert mit einem inhaltlichen und bibliographischen Überblick, welchem zwei weitere Hauptvorträge folgten (W. Horbury, C. Schäublin), in denen die christliche Exegese in den jüdischen und paganen Kontext gestellt wurde. Im Zentrum von Kurzvorträgen standen einzelne Kirchenväter als Exegeten (Ath., Apol.

Laod., Theod. Cyr., Asterius Igotus) bzw. Schwerpunktfragen (zu Hier., Aug.). Der Reiz der Arbeitstagung und der zum Ausdruck gelangten Aufsätze liegt nicht nur in der offenkundigen „universitas magistrorum et scholarium“ (10), sondern auch in der Beleuchtung eines, wie U. Wickerts Beitrag zeigt, in den vergangenen Jahren aktuell gewordenen Themas aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Ein gemeinsames Ergebnis ist, daß trotz der Vielfältigkeit der Ansätze durchweg zwei Schwerpunkte hervortreten: Die Kontext- bzw. Traditionsgebundenheit christlicher Exegese und die markanten Profile einzelner Väter. Der Besprechung im folgenden wird die hier angegebene systematisierte Reihenfolge zugrunde gelegt, auch wenn im Sammelband – mit Ausnahme von U. Wickert – eine alphabetisierte Verfasserfolge gewählt wurde.

U. Wickert, *Biblische Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon: Horizonte, Grundaspekte* (9-31) nennt in einem ersten Teil als Horizonte und Grundaspekte für den Zeitraum von 325–451 (11-17) das „Εκκλησιαστικὸν φρόνημα“ der Väter, worin sich „die Korrelation zwischen Väterexegese und Dogmenbildung“ ausdrückt (11), die „Christliche Welt“ im Kontext Roms (12-15) und die „Hellenisierung des Christentums“ (15-17); in einem zweiten Teil führt er ein Bukett von neuerer Literatur zum Thema Väterexegese in der Art einer verbreiterten Bibliographie *raisonnée* vor (17-30); am Ende stellt er fest, daß immer neu „schöpferisches Verstehen“ gebraucht wird, um „die Grundlagen einer christlichen Welt verwandelnd zu bewahren“ (31). Er setzt damit selbst ein Fragezeichen hinter die Aussage im Vorwort, daß Wissenschaft „um Aktuelles unbekümmert“ sei.

W. Horbury, *Jews and Christians on the Bible: Demarcation and Convergence* (72-103) skizziert das 4. und 5. Jh. zu Recht als *aurea saecula* für Juden und Christen und – wohl in Berücksichtigung der neueren Forschungen zur literarischen Spätantike – wenigstens als silbernes Zeitalter für Heiden (72). Die Zeugnisse, die er sichtet, sprechen stärker von „convergence“ denn von „demarcation“ (101), wofür bestehende Kontakte zwischen Vertretern beider Religionen sprechen (75-80; 94-97), die Ähnlichkeit zwischen jüdischem Midrasch und christlichen Homilien und Katenen (96f.) und der für das AT auch von

¹ Juden und Christen in der Antike, hg. v. J. van Amersfoort und J. van Oort, Kampen 1990.

Christen anerkannte jüdische Kanon (80-91).² Übereinstimmungen in der Exegese basieren auf den griech.-röm. Einflüssen (79;92f.;97) und werden gefördert durch die neue politische Situation, aufgrund derer dieselben Themen aufgegriffen und in ähnlicher Weise im Rückgriff auf die Schrift behandelt werden („explanation of history“, „the Messiah“, „identification of the true Israel“, „moral“) (87-103).³ Auf christlicher Seite wurde jüd. Bibelkenntnis geschätzt (79f.;vgl.93-97) und wurden vielfältig, einigemale ernsthaft, jüd. Argumente vorgetragen (76); Unterschiede stammen vor allem aus verschiedener liturgischer Praxis, „ancestral customs and messianic interpretation“ (98;102).

Die philologischen Ausführungen von C. Schäublin, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese* (148-173) schließen inhaltlich an die von Horbury an. Sie fassen die Ergebnisse einer früheren Arbeit des Vf.s zusammen und ergänzen sie mit neuem Material.⁴ Drei Schwerpunkte griech.-röm. Einflusses kristallisiert er heraus: das Schulwissen in Grammatik (vgl. Hieronymus und sein Grammatiklehrer Donat) (150-159), die Suche nach *διάνοια* oder *sententia* (August., *De ut. cred.*; ders., *De doct. christ.*; vgl. die Nutzung der *status legales*) (160-169) und Progygnasmata (169f.). Zum Schluß des Aufsatzes erinnert der Vf. an Hieronymus, der in seiner Ep. 53 den Begriff *ars scripturarum* prägte, und referiert dessen Mahnung: „Wer das Interpretieren nicht gelernt hat, soll die Finger davon lassen“ (172).

Bei der Vorstellung einzelner Väter als Schriftausleger präsentiert der „ein bißchen skeptische“ Altmeister C. Stead *Athanasius als Exeget* (174-184), auch wenn A. als solcher in technischem Sinn „kaum in Betracht“ kommt (174): „Er hat kein einziges Buch, ja sogar kein einziges Kapitel der heiligen Schrift fortlaufend kommentiert“ (174). Es läßt sich aber prüfen, inwieweit A. den „exegetischen Prinzipien“ folgt (177-184), deren sechs Polard (1959) aus A. Schriften herausgearbeitet hat: Suffizienz der hl.Schrift, *σκόπος, ἔθος*, Sinn, Stil (*ἰδιώμα*), Kontext. Das erste und letzte Prinzip ist „wesentlich“ (177-182);⁵ die Suffizienz gilt A. als „Tatsache“, die Kontextbeachtung dagegen als „Aufgabe“;⁶ was das Ziel (*σκόπος*) betrifft, ist Skepsis angebracht (177f.).

E. Mühlenberg, *Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea* (132-147), der gegenwärtig wohl beste Kenner apollinaristischer Exegese, ergänzt (und korrigiert) seine früheren Forschungen zu A. durch den Hinweis auf die soteriologisch-„christologische Verdichtung“ (136.143) der weniger philologischen, denn problemorientierten Exegese (144-147). Während vor (Orig.) und nach A. (Cyrill. Alex.) die Psalmen prosopologisch auf verschiedene Sprecher ausgelegt werden, gilt bei A. Christus, der Inkarnierte, als Subjekt (136f.). Christus „übernahm das Geschick Adams“ (Apol., in Ps.39,2-4b, Nr.32 M.), als sei es sein eigenes (140), um durch sein Geschick „die Zerstörung des Todes“ zu bewirken.⁷

S.-P. Bergjan, *Die dogmatische Funktionalisierung der Exegese nach Theodoret von Cyrus*

² Wenigstens hinweisen sollte man auch auf die Diskusion über die komplementäre Frage, inwieweit das „klassische Judentum nicht ohne das Gegenüber der Kirche zu begreifen ist“, so G. Kretschmar, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, in: *Juden und Christen in der Antike*, 9-43, 11 (mit weiterer Lit.).

³ Man übersehe aber nicht die Unterschiede (und zwar nicht nur in dogmatischen Fragen), die gerade von der neuen, für das Christentum günstigen politischen Situation herrühren; vgl. z. B. die entgegengesetzte Einschätzung des christianisierten Roms bei Aphrahat, Dem. 23 und seinem jüdischen Zeitgenossen Rava (in: F. Gavin, *Aphraates and the Jews*: JSOR 7,1923,95-166,120); speziell zur Exegese formuliert A.F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early rabbinic reports about Christianity and Gnosticism* (StJ-LA 25), Leiden 1977,154: „Exegese war das früheste Schlachtfeld des Konfliktes“.

⁴ Vgl. C. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theophaneia 23), Köln/Bonn 1974.

⁵ Anstelle von „Konsequenz“ (180, Z.8) ist „Stimmigkeit“ (für das engl. „consequence“) zu lesen.

⁶ A. führt „eine ganze Reihe verwandter Texte“ an, die einander bestätigen sollen; der Vf. meint, es könne nicht sicher behauptet werden, ob die Arianer „dieses Verfahren ... nachzuahmen verstanden“ (180f.); Ath., c. Ar. III 26 (= Asterius, frg. 74 Vinzent) zeigt, daß zumindest Asterius diese Art der Argumentation zu benutzen verstand.

⁷ Vgl. hierzu den Aufsatz von R. Hübner, *Gotteserkenntnis durch die Inkarnation*: *Κληρονομία* 4 (1972) 131-161,150f. Die Eindeutigkeit der Auslegung der Psalmen auf Christus hin erscheint mir nicht, wie wiederholt vom Vf. vermerkt, „naiv“ (138.141),

(32-48) will Th. „in den antiochenischen Kontext“ zurückbinden. Sie zeigt, daß Th. „biblische Belege in den dogmatischen Werken“ verwendet (36-38).⁸ In der „exegetischen Methode“ Th.s (38-41) läßt sich wie bei Diodor zwischen historisch-prophetischer und ethisch-dogmatischer Auslegung unterscheiden (40), was anhand von Beispielen aus der Kurzfassung von Th.s Psalmenkommentar überprüft wird (41-48). Die Pss. 148,2; 138,7; 32,6 gelten Th. als trinitarische Belege, ohne daß er den historischen Bezugspunkt solcher Texte außer acht läßt.⁹ Th. „ist in seinem historischen Ansatz von Diodor abhängig (S. 41: „Übereinstimmung“, S. 46: „weist deutlich auf Diodor hin“). In der theologischen Zuspitzung (S. 41: „Schwerpunktsetzung“, S. 46: „Dominierung“; S. 48: „Funktionalisierung“) unterscheidet er sich von Diodor“ (45), beide spiegeln „das Spektrum antiochenischer Diskussion um Exegese“ (47).¹⁰

W. Kinzig, *Bemerkungen zur Psalmexegese des Asterius* (104-131) untermauert, daß die Homilien des Asterius einem Ignosus und nicht dem Sophisten gehören. Die Auslegung erfolgt im „Diatribenstil eines

Chrysostomus“ (117). Ihre „rhetorische Virtuosität“ (131) und der „prunkvolle, panegyrische Stil“ (123) bis hin zum „Mannerismus“ (121) stilisieren A. zum „Rhetor unter den Psalmexegeten“ (130). Die „kunstvolle Gestalt“ ist „schwacher Abglanz des Schöpfungs- und Heilshandelns Gottes“ (120), die Auslegung dient „durchweg paränetischen Zwecken“ (117). Auffallend sind außergewöhnliche Rechtskenntnisse (124-128). Als zentrale Auslegungskriterien (108-113) gelten A. das „Vorbild der apostolischen Auslegung“, die „Reihenfolge der Psalmen“ und die „Psalmüberschriften“.¹¹

R. Hennings, *Rabbinisches und Antijüdisches bei Hieronymus Ep 121,10* (49-71) zeigt anhand der Auslegung des H. von Kol 2,16-23 zwei Formen von dessen antijüdischer Polemik, einer geschmacklosen und offenkundig gehässigen über die Unreinheit von Blutungen (55-57)¹² und einer theologisierenden über die 2000 Schritte am Sabbat, die weitgehend von Origenes abhängig ist, darüber hinaus aber auch eigene Kenntnisse des Rabbinischen verrät (57-71).¹³

Augustinus bildete auf der Arbeitsta-

sondern angesichts der Paradoxalität des durch den Tod Christi den Menschen erlösenden Gottes komplex zu sein.

⁸ Ist das für einen christlichen Autor des 5. Jhs. bemerkenswert? Kein Hinweis auf eine Analogie zur Benutzung eines Florilegiums scheint es mir, wenn Th. zu Theologomena wie der „Mitewigkeit“ des Sohnes mit dem Vater als einschlägige Schriftstellen Joh 1,1; Hebr 1,3; Phil 2,6; Kol 1,15 vorführt, man vgl. Ps.-Bas. (Apol.?), Adv. Eun. V 179 (PG 29,753 B; Hebr 1,3; Phil 2,6; Kol 1,15; cf. Pseudo-Basilium, Adversus Eunomium IV-V, Einleitung, Übersetzung und Kommentar von F. X. Risch = Suppl. to VigChr 16, Leiden 1992, 101.197f.); gewiß muß man im Einzelfall prüfen, ob nicht bei auffallenden Übereinstimmungen in der Auslegung gerade von beliebten Stellen Abhängigkeiten von Testimonia zu vermuten sind, man vgl. zur trinitarischen Auslegung von Gen 18,1-10 Cyrill. Alex., Contra Iulianum I 26 (SC 322,156-158) mit Ps.-Greg. Nyss., Testimonia aduersus Iudaeos (PG 46,195B-197B; CPG 3221).

⁹ Wie harmonisiert hiermit die Aussage der VfIn. auf S. 35, daß sich trinitarische Ausführungen nur in der für Th. von ihr bestrittenen Langfassung finden, solche aber „sämtlich in der Kurzfassung“ fehlen? Zur theologischen Interpretation von Ps 32,6 wäre ergänzend heranzuziehen: Apol., in Ps 32,6 (6; Nr.9 Mühlenberg), zu Ps 138,7; Ps.-Bas. (Apol.?), Adv. Eun. V 161.191 (PG 29,741B-D.761D; cf. Risch, 94, 107.189.191; Ps.-Euseb. Verc., De trin. et de sp. s. 25-26 (187-200 Bulhart).

¹⁰ Gewünscht hätte man sich, daß einschlägige Arbeiten zur Exegese des Theodoret herangezogen worden wären, z. B. G. W. Ashby, Theodoret of Cyrrhus as Exegete of the Old Testament, Grahamstown 1972, 173 S.; cf. ders., The Hermeneutic Approach of Theodoret of Cyrrhus to the Old Testament: Studia Patristica 15 (= TU 128), Berlin 1984, 131-135 (in beiden Arbeiten werden die Psalmauslegungen des Th. behandelt und ist weitere Lit. geboten).

¹¹ Bei Übersetzungen einiger der vielen anschaulichen Beispiele, ließe sich die eine oder andere kleinere stilistische Anmerkung machen (vgl. z. B. 112f.: ἡ ἐπιγραφὴ zunächst wiedergegeben mit „Überschrift“, dann inkonsistent – wohl wegen des Vergleichs mit dem Kaiserstandbild – mit „Aufschrift“).

¹² Solcherlei auf Ernsthaftigkeit zu prüfen verbietet die Laienkenntnis über jüdischen Umgang mit Blut.

¹³ Die Veranschlagung ungenauer Kenntnis des Origenes über die rabbinische Sab-

gung den Abschluß, ihm wurde im eigentlichen Sinn das letzte Worte gelassen (216); sein Genie in Sprache und Theologie kommt in D. Wyrwa, *Augustins geistliche Auslegung des Johannesevangeliums* (185-216) zum Ausdruck. Die Predigten über das Evangelium des Jüngers,¹⁴ den Jesus mehr liebte als Petrus, nehmen Leser und Hörer bei der Hand und führen sie über die Wahrnehmung des Literalsinns der Schrift in ein Gewebe „geistlichen Symbolismus“ (186) zu höheren dogmatischen Einsicht über die ewige Einheit des Vaters und des Sohnes und die göttliche und menschliche Natur der Person Christi (199-212).

Auch wenn nach Augustinus im Eschaton das Evangelium abgetan sein wird (216), im hier und jetzt dürfen wir uns an der Schrift freuen, müssen über ihr brüten und können uns anregen lassen bei ihrer Auslegung von Vorgängern, zu denen vorliegende Sammlung einen hilfreichen Einblick vermittelt.

Cambridge

Markus Vinzent

Aphrahat. Unterweisungen. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns. 2 Bände (= Fontes Christiani 5/1-2), Freiburg i.Br. (Herder-Verlag) 1991, 279, 350 S., ISBN 3-451-22206-X und 3-451-22211-X (Ln. geb.) bzw. ISBN 3-451-22106-3 und 3-451-22111-3 (kt.).

Welche Auswahlkriterien dem Editionsplan der „Fontes Christiani“ auch immer zugrunde liegen mögen, so fällt auf, daß mehrere Quellen in dieser neuen, zweisprachigen Reihe antiker und mittelalterlicher christlicher Texte Aufnahme

finden, deren letzte deutsche Übersetzung schon sehr weit zurückliegt und nicht überall mehr zugänglich ist. Das gilt auch für die 23 Unterweisungen des „persischen Weisen“ Aphrahat, die zuletzt 1888 in einer Übersetzung von G. Bert (= TU III/3f) erschienen sind, der damals noch nicht auf die maßgebliche Edition von J. Parisot zurückgreifen konnte (= PS I f, Paris 1894 und 1907).

Mit der Veröffentlichung der Unterweisungen Aphrahats ist nun in einer preisgünstigen Ausgabe ein Kapitel der christlichen Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte zugänglich, das in den gängigen Studienordnungen meist vernachlässigt wird, dem aber auch in der Forschung zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird; zu Unrecht, fügen sich die Demonstrationen doch in eine Reihe judenchristlicher Zeugnisse ein, die eine „alternative“ Dogmengeschichte“ (N. Brox, *Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas*, in: *Kairois* 26, 1984, 1-16: 15) bezeugen. Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür ist bereits das in der ersten Unterweisung „über den Glauben“ zitierte Bekenntnis: Gegenstand des Glaubens ist, neben der Auferstehungshoffnung und der Taufe, ausschließlich Gott (Vater) in seinen heilsgeschichtlichen Handlungen, zu denen zählt, daß er „ferner seinen Messias in die Welt gesandt hat“ (*Dem.* 1,19). Das Erstaunliche dieses ganz an jüdische Traditionen anknüpfenden und nur wenig christianisierten Bekenntnisses ist, daß die innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die zur gleichen Zeit im Gebiet des Römischen Reiches toben, keine Spuren bei Aphrahat hinterlassen, der seine 23 Darlegungen im Zeitraum von 337 bis 345 verfaßte, also einige Jahre nach Nizäa und etwa gleichzeitig mit dem zweiten Exil des Athanasius. Doch zeigt der „persische Weise“, der

batdiskussion scheint mir nicht gerechtfertigt. Wenn in *De princ.* IV,3,2 der „Ort“ (τόπος) mit 2000 Ellen angegeben wird, ist dies nicht gegen bErubin 51a (4 Ellen) zu halten, sondern mit Mekh Ex 16,29 (59^a) zu vergleichen; die 4 Ellen beziehen sich auf die Auslegung von οἶκος in Ex 16,29 (LXX), die 2000 Ellen aber auf den ebd. genannten „Ort“ (τόπος), womit die Deutung des O. Bestätigung findet. Die Bezeichnung der theologisierenden „antijüdischen Polemik“ des H. als eine „qualifizierte Form“ und dessen grobe Entstellung jüdischen Glaubens als „simple() Unterstellung“ (71) halte ich für eine unglückliche Verharmlosung.

¹⁴ Die Vermutung (188), daß die Nachrichten des Irenaeus über Johannes von Papias herrühren, hat neue Stütze bekommen, seit F. Siegert 1981 (neu: 1983) armenische Papiasfragmente herausgegeben hat, die bislang immer noch weitgehend unbeachtet sind und in denen auch ein Beleg für Ps' umstrittene Benützung des Johannesevangeliums zu finden ist (= P., frg. 24), vgl. J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments* (Eichstätter Materialien 4), Regensburg 1983, 132-134.