

offenkundig nicht vorhanden. Auch Hinweise auf das frühere Leben der Verstorbenen sind kaum auszumachen, wirkliche Ausnahmen sind Angaben für Berufe oder den Stand verstorbener Kleriker. Nur wenige Altersangaben sind zu erheben. Die formelhaften Wendungen mögen gewisse Indizien für die Rekonstruktion der Alltagsfrömmigkeit geben (S. 43), doch läßt sich fragen, wieweit das Formular der Inschriften doch nur Topoi – etwa vom Sieg über den Tod im Zeichen des Kreuzes, über die göttliche Hilfe im Tode oder den ewigen Frieden – vorgab.

Der historische Hintergrund des epigraphischen Materials wird durch zwei vorangestellte Untersuchungen zur Onomastik und zur Sprachgestalt der Inschriften erhellt. Hierbei macht sich wieder der schlechte Erhaltungszustand des Gros der Texte bemerkbar. Immerhin sind 242 verschiedene Namen zu erheben, die ihrer Herkunft und bei Gelegenheit ihrer Bedeutung nach aufgeschlüsselt werden. Dabei fällt auf, welch geringen Anteil die spezifisch christlichen Namen ausmachen (S. 10). Auch „Cyprian“ samt Nebenformen kommt nur an 6 Stellen vor. Die karthagischen Heiligen haben die Namensgebung insgesamt wenig beeinflusst; dafür finden sich u. a. alte punische und numidische Namen, sprechende und theophore, dann auch biblische Namen, die besonders in byzantinischer Zeit beliebt waren. Die Sprachgestalt der Inschriften läßt neben dem griechischen Einfluß in byzantinischer Zeit deutlich die Provinzialisierung resp. die Fortentwicklung der lateinischen Sprachkultur erkennen.

Die beigegebenen Indices zu den Namen und zu einzelnen Wörtern (gegliedert nach Begriffen aus den lateinischen, den wenigen wiederverwendeten heidnischen und den griechischen Inschriften) ergänzen die einleitenden Studien; angefügt sind außerdem Konkordanzen zum Vergleich der vorliegenden Edition mit den älteren Publikationen. Wertvoll ist außerdem die anhängende Karte des christlichen Karthago, auf der die Hauptstellen auszumachen sind.

Kiel

Klaus Fitschen

Gerhard Feige: *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner* (= Erfurter Theologische Studien 58), Leipzig (St. Benno Verlag) 1991, 19, 269 S., kt., ISBN 3-7462-0388-0.

In eingehender Analyse listet F. in dieser durch R. M. Hübner angeregten Dis-

sertation die Argumente auf, die Euseb von Kaisareia in seinen beiden antimarkellianischen Schriften („Contra Marcellum“ und „De ecclesiastica theologia“) gegen die Lehren Markells aufführt. In einem 2. Kapitel wird die Vorgeschichte im Sinne antisabellianischer Argumentation, in einem 3. Kapitel die spätere Entwicklung befragt, um so festzustellen, worauf Euseb zurückgegriffen haben und wer von ihm abhängig sein könnte.

Im Ergebnis stellt Euseb fest, daß Markell aus Furcht vor einem Ditheismus die Hypostase des Sohnes leugnet. Der Logos sei zur Welterschöpfung aus dem Vater hervorgegangen, ohne sich von ihm zu trennen (wobei die eigentliche Logosvorstellung fehlt), sei allenfalls in der Inkarnation Sohn geworden und werde die darin angetretene Königsherrschaft auch wieder aufgeben, so daß dann Gott wieder alles in allem ist, wobei das Fleisch Christi verlassen zurückbleibt. Der Ausgang des Logos sei entweder kein wirklicher, oder aber Gott müsse zusammengesetzt vorgestellt werden. Die „Unklarheit“, ob Christus nun (als Logos) Gott selbst oder aber ein bloßer Mensch ist (S. 234–238), dürfte daraus entstehen, daß das Fleisch (die menschliche Natur) zwar so etwas wie das Individuationsprinzip ist, der Logos aber das Personbildende in diesem Individuum. Der Vorwurf des Psilanthropismus von Seiten Eusebs beinhaltet aber gerade die Frage, ob ein nicht von Gott unterschiedener Logos personbildend sein kann, so daß als Person nur der *psilos anthropos* übrigbleibt.

Daß Euseb stark von Origenes geprägt ist, verwundert nicht. Wenn Feige darauf verweist, daß der Sabell kennzeichnende Begriff „Sohnvater“ zuvor nur bei Areios begegnet, dann ist das zwar richtig, besagt aber nicht viel, da der Begriff sich später auch bei ganz anderen Denkern findet. Die antimarkellische Argumentation in der Zeit nach Euseb schließt sich diesem weitgehend an, zeigt aber auch neue Züge, die in der gewandelten geistigen Situation begründet sind.

An der Exaktheit dieser Analyse ist gar nicht zu zweifeln. Der Verfasser erweist sich als guter Kenner der frühchristlichen Literatur. Doch ist nach den dabei zur Anwendung gekommenen Prinzipien zu fragen. Feige geht nach einer „phänomenologischen“ Methode vor. Die einzelnen Aussagen werden je für sich behandelt, ohne daß nach Systemzusammenhängen, theologischen Motiven, Denkmodellen oder den verschiedenen Begrifflichkeiten gefragt wird. Das entspricht dem Thema

und der Aufgabenstellung der Arbeit (S. 12: „Eine systematische Darstellung der Lehre Markells ist dabei nicht beabsichtigt, ...“). Der Verfasser will nicht ein System Markells liefern und – so darf man hinzufügen – auch nicht eines Euseb oder eines anderen der behandelten Theologen. Dabei bleibt zu fragen, ob nicht doch unter der Hand Vorstellungen von einem System einfließen. Und obwohl Markell im Urteil seiner Gegner dargestellt werden soll, kommt es doch immer wieder auch zu Wertungen in dem Sinne, was als orthodox gelten müsse.

Die Problematik ist eine eigentümliche. Es gibt nur zwei Theologen, deren Anschauungen als ketzerisch direkt im Nicaenoconstantinopolitanum verworfen werden. Das Homousios und parallele Aussagen wenden sich gegen Aereios, der Satz „cuius regni non erit finis“ gegen Markell. Andererseits hat in der sog. „Westpartei“ (deren Theologen freilich aus dem Osten stammten) Rom zu Athanasios und Markell gehalten. Daraus resultiert das unterschwellige Bemühen (vor allem seit Th. Zahn), Markell für orthodox zu erklären. Andererseits entspricht es herkömmlicher Argumentation, wenn Euseb in der Nähe der Arianer angesiedelt wird, obwohl es einen „Arianismus“ nach Aereios erst wieder mit Aetios und Eunomios gibt.

So sehr es für die Exaktheit von Feige spricht, wenn er allenthalben vorsichtig „nach der Meinung Eusebs“ einschreibt, wirkt solche Einschränkung doch eher in eine andere Richtung: als sei es von vornherein sicher, daß Euseb den Markell nicht exakt interpretiere. Doch ist der Vorwurf, Euseb karikiere (passim), kaum berechtigt. Euseb tut nichts anderes als die anderen Theologen seiner Epoche. Und er läßt den Bekämpften ausführlich in Zitaten zu Worte kommen (so daß Euseb zur wichtigsten Quelle für Markell wird). Freilich versucht er, Konsequenzen zu ziehen und nach geläufiger Methode die Brücke zu älteren Häresien zu schlagen und so den Gegner als bereits verurteilt zu erweisen. Das kann nicht nur als Bosheit und Taktik gewertet werden. Dahinter steht die Wahrheitsfrage. Ebenso wenig kann es letzte Aufgabe der Dogmengeschichte (besser: historischer Dogmatik) sein, jeden Denker als Individuum in seiner Eigentümlichkeit stehen zu lassen, sondern er muß auf die Wahrheit seiner Aussage hin befragt werden können, d.h. diese muß mit den Aussagen anderer verglichen werden, wenn anders Wahrheit nicht nur Wahrhaftigkeit gegen sich selbst ist.

Freilich wird der Eindruck, der eigentlich orthodoxe Markell werde von dem häresieverdächtigen Euseb verleumdet, am Ende wieder aufgehoben. F. kommt zu dem Ergebnis, daß die Kritik Eusebs „durchaus bedenkenswert und in wichtigen Punkten berechtigt“ (S. 242) erscheint. Dies ist eines der wichtigen Ergebnisse der Arbeit, auch wenn es mir zu zurückhaltend formuliert scheint. Wenn Feige feststellt: „Die bis in unsere Zeit einflußreich gebliebene Wertung Eusebs und Markells, die letzteren viel positiver beurteilte als ersteren, bedarf also einer gewissen Korrektur“ (ebd.), dann sollte dies als Aufgabe künftiger Forschung formuliert werden, daß endlich einmal Euseb eine Würdigung als der bedeutendste Theologe im 1. Drittel des 4. Jahrhunderts findet (Athanasios äußert sich erst seit den fünfziger Jahren, die *Oratio contra gentes* ist frühestens 336/337 entstanden, der Westen bleibt meist stumm und meldet sich erst spät mit Hilarius zu Wort, allenfalls ist Alexander v. Alexandrien Euseb an die Seite zu stellen).

Da Feige nicht nach dem „System“ Markells fragt, kann er nicht eigentlich die Kritik Eusebs daran messen. Es fehlt die Beschreibung der Problematik, etwa in dem Sinne, daß Orthodoxie im frühen 4. Jahrhundert in drei Sätzen besteht: 1. Es gibt nur einen Gott. 2. Christus ist Gott. 3. Christus ist nicht der Vater. Diese drei Sätze haben es aber an sich, daß zunächst jeweils zwei den dritten ausschließen, und es bedarf eines Denkmodells, das Einheit und Zweiheit (Dreiheit) gleichzeitig auszusagen ermöglicht. Ein solches Modell ist die (zur Hypostasenlehre erweiterte) Logosvorstellung. Euseb ist (ebenso wie Alexander von Alexandrien) Anhänger der Hypostasenlehre, Markell lehnt sie ebenso wie Athanasios (zumindest in der Zeit vor dem Tomus ad Antiochenos) ab, ja Athanasios hat zunächst alle Vertreter der Hypostasenlehre als Arianer bezeichnet. Freilich ergaben sich für ihn wie für Markell daraus Schwierigkeiten, die Dreiheit glaubhaft auszusagen. Auf der anderen Seite war die Logosvorstellung ihrer stoisch-philonischen Herkunft nach zunächst subordinatianisch angelegt, und es bedurfte langen Ringens, die Hypostasenlehre so zu modifizieren, daß sie durch die Kappadokier zur gültigen Interpretation des Nicaenums werden konnte. Von diesem Ringen um adäquate Begriffe, Vorstellungen und Denkmodelle, um das Geglaubte auch als Gedachtes aussagen zu können, ist bei Feige wenig zu merken.

Wenn er am Ende feststellt, daß die Kri-

tik Eusebs an Markell „nicht ganz unberechtigt“ war (S. 242), geht es um mehr als um die Frage, ob Euseb Markell exakt wiedergibt. Es geht um die Wahrheitsfrage, die noch schärfer gestellt werden mußte. Feige ist zu danken, daß er den Weg ein Stück weit geebnet hat.

Daß seit der Drucklegung einschlägige Literatur von Kl. Seibt und M. Vinzent erschienen ist, kann hier nur angemerkt werden.

Greifswald Hans Georg Thümmel

*The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, edited by Thomas Finan and Vincent Twomey with a foreword by John J. O'Meara, Dublin (Four Courts Press) 1992, 8, 170 S., Ln. geb., ISBN 1-85182-090-6.

Im irischen Maynooth wurde im Juni 1990 zum ersten Mal ein patristisches Symposium abgehalten, bei welchem die in dem vorliegenden Bd. versammelten Aufsätze zur Beziehung von Neuplatonismus und Christentum vorgetragen wurden.

In „Origen and Plotinus: The Platonic Influence on Early Christianity“ (7–26) veranschaulicht der bekannte Spezialist für Mittelplatonismus, John Dillon, anhand des Vergleichs von Origenes und Plotin die These, daß die Platonisten in Origenes' Schriften nicht von Plotin entlehnt sind, sondern daß beide unabhängig voneinander auf Werke mittelplatonischer Denker zurückgriffen. In einem ersten Teil beleuchtet der Vf. Origenes' Lehre von der Vater-Sohn-Relation (9–19), in einem zweiten Teil den Fall und die Rückkehr der Seele (19–26). Möglicherweise greifen Origenes und Plotin voneinander unabhängig bezüglich der Erläuterung der ersten und zweiten Hypostase auf den Neupythagoräer Moderatus von Gades zurück (15), bei der εἰκὼν-Lehre auf Numenius (17) und im Licht-Vergleich (Orig., De Princ. 12,9; Plotin, Enn. V 1,7,4–5; VI 8,18,32ff.) auf „a common store of imagery, derived immediately, perhaps, from their common mentor, Ammonius Saccas, or, more remotely, from Numenius“ (19).

Dermot Moran, „Origen and Eriugena: Aspects of Christian Gnosis“ (27–53), untersucht die Einflüsse des Origenes (in Rufins Übersetzung) auf den großen Gelehrten Irlands des 9. Jahrhunderts, Johannes Scotus Eriugena. Hierzu kann er an frühere Forschungen anknüpfen (id.,

The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages, Cambridge 1989, 107f.). Origenes' Spuren lassen sich vor allem in den Büchern IV und V des Periphyseon nachweisen (27,34). Eriugena benutzte offensichtlich Orig., De Princ.; id., Hom. in Gen und id., Lib. in ep. ad Rom. In Periphyseon V 922c beruft sich Eriugena für die Lehre von der Apokatastasis auf Origenes (35). Wie Origenes lehrt er den spirituellen Auferstehungsleib (38–40) und die nur willentliche, nicht substantielle Verdorbenheit auch der Dämonen (41–43); beide unterscheiden sich aber deutlich (vielleicht deutlicher, als hervorgehoben) in ihrer Kosmologie und Geschichtsauffassung (45–52). Nach Eriugena befand sich der Mensch niemals im Paradies, dieser wäre aber dort, wenn er nicht gefallen wäre; entsprechend bedeutet Paradies „a metaphor for the positing of an ideal human nature which serves as a goal for all human beings“ (52).

Fran O'Rourke stellt in seinem Artikel „Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius“ (55–78) „das Gute“ (ἡ ἀγαθότητα) als die göttliche Wesensbezeichnung bei Ps.-Dionys heraus (56,59f,77). Gott ist nicht nur das „In-sich-Gute“, sondern als das wesenhaft Gute (οὐσιῶδες ἀγαθόν) ist er dem Wesen nach auf alle Seienden bezogen (Man vgl. Ps.-Dion., DN IV 1,693B; II 3,640C; II 8, 645D; id., ep. 4, 1072A; zitiert werden sollte jetzt nach: Corpus Dionysiacum I–II, Bd. 1 ed. B. R. Suchla, Bd. 2, ed. G. Heil / A. M. Ritter, PTS 33,36, Berlin – New York 1990/1991). Dieser markante Unterschied, der den christlichen Neuplatoniker vom paganen Philosophen unterscheidet, wird vom Vf. zwar durch ein Zitat belegt, jedoch nicht eigens herausgestellt (60). Der Seinsbegriff eignet Gott lediglich aufgrund seiner Ursächlichkeit, ist folglich keine göttliche Wesensbezeichnung. Gott ist platonischer Tradition entsprechend „jenseits des Seins“, überschreitet dieses „in Würde und Macht“ (77) und ist sogar jenseits des Nicht-Seins. Leider gibt der Vf. nicht an, daß der Beitrag weitgehend wörtlich (60–72) aus seiner Dissertationsschrift (id., Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas, STGMA 32, Leiden u.a. 1992, 66–82) genommen und lediglich mit einigen einleitenden und abschließenden (nicht immer konsistenten) Bemerkungen versehen wurde. Inkonsistent ist, wenn der Vf. davon spricht, Ps.-Dionys „beschreibe mit 'Sein' die göttliche Natur“ (76), während er an früherer Stelle richtig herausgestellt hatte, daß nicht der Seins-