

Fall – und das ist der Tenor des ganzen Artikels – könne man die Predigten Augustins und des Hieronymus zwar mit Elementen der Rhetorik beschreiben, sie letztlich aber mit keiner der paganen Gattungen identifizieren. Es wäre jedoch empfehlenswert, auf diesem Gebiet weiterzuforschen.

Der dritte Beitrag widmet sich einer Frage, die offensichtlich noch nie grundlegend untersucht worden ist: „Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren?“ Hierbei geht É. Junod im Anschluß an F. Fournier, demzufolge es sich bei den betreffenden Homilien um „als Predigten gehaltene Kommentare“ handelt, erst einmal von einer großen Ähnlichkeit aus, zeigt dann aber auch die unterscheidenden Merkmale: Während ein Kommentar den biblischen Text für anspruchsvolle Leser vollständig erklären und auf alle Probleme kritisch eingehen wolle, stehe eine Homilie vor der Aufgabe, eine zum Gottesdienst versammelte Gemeinde in begrenzter Zeit auf selektive Weise und möglichst allgemeinverständlich zu unterrichten und zu erbauen. Ob man aus den Unterschieden zwischen Kommentar und Homilie auf zwei Schriftauslegungen des Origenes schließen könne, wird in der Schwebe gelassen.

Im Blick des nächsten Beitrags steht die zweite Homilie des Johannes Chrysostomus zum Matthäusevangelium. Sie war auf der Tagung Gegenstand gemeinsamer Überlegungen. W. Stoellger hat die wichtigsten Beobachtungen zusammengefaßt und weitergeführt. Zu ihnen gehört z.B., daß Johannes bei seiner Schriftauslegung sehr stark der Tradition verhaftet ist und auf manche Probleme und Lösungen nur deswegen eingeht, weil sie dort bereits behandelt werden. Außerdem fällt bei seinen zumeist zweigeteilten Homilien auf, daß die Aktualisierung oftmals einen breiteren Raum einnimmt als die vorausgehende Interpretation des Textes und auch recht unabhängig davon betrieben wird.

Im fünften Beitrag geht es schließlich um den – wie es heißt – „liturgischen Ort“ der altkirchlichen Predigt. Auf wenigen Seiten gibt H. G. Thümmel dazu einen prägnanten Ein- und Überblick sowie anregende Gesichtspunkte zur weiteren Diskussion. Betrachtet werden das Verhältnis zwischen gehaltener und überlieferter Predigt, die Person des Predigers, die Häufigkeit, der Rhythmus und die Dauer der Predigt, die kirchliche Raumordnung und die Hörer. Verständlicherweise muß man hierbei aufgrund der zeit- und räumlichen

Ausdehnung der Alten Kirche mit einer großen Variationsbreite rechnen.

Auf den letzten Seiten – einem Rück- und Ausblick der beiden Herausgeber – wird noch einmal der „Werkstatt-Charakter“ der ganzen Publikation deutlich: Mit ihren notwendigerweise thematisch auf nur einige Schwerpunkte beschränkten und recht unterschiedlich gearteten Beiträgen will und kann sie keine abgerundeten Ergebnisse oder vielleicht sogar eine Geschichte der altkirchlichen Predigt bieten; sie möchte aber an der Forschungsdiskussion teilnehmen lassen und diese vorantreiben. Das unterstreichen auch die verschiedenen Hinweise auf wichtige Literatur, übergangene Themen und offene Fragen.

Erfurt

Gerhard Feige

*Horacio E. Lona: Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Band 66), Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1993, 13, 304 S., Ln. geb., ISBN 3-11-013928-6.*

Der in Benediktbeuern lehrende Vf. legt eine weitere Studie vor, die aus seiner über zehnjährigen Beschäftigung mit der Eschatologie des Neuen Testaments hervorgegangen ist. Daß ein Neutestamentler in das nicht nur angrenzende, sondern gewissermaßen ihn umgebende Feld der Patrologie hinübergreift, hat gute Tradition und zeigt die innere Verflochtenheit der Disziplinen (cf. H. E. Lona, Eschatologie, in: Schrift und Patristik, ed. B. Daley = HDG IV/7a, Freiburg u.a. 1986, 44–83, 45). In seinem neuesten Werk widmet sich der Vf. nun fast ausschließlich nichtkanonischen Schriften, indem er frühere Ansätze fortführt (cf. z. B. ders., Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief = fzb 48, Würzburg 1984, 374–404 zur Auferstehung in der Gnosis, im Ev Phil und Ep Rheg.).

Wiederholt wurde in jüngster Zeit festgestellt, daß es „an einer umfassenden Darstellung der altkirchlichen Auferstehungslehre“ fehlt, so R. Staats, Art. Auferstehung I/4. Alte Kirche: TRE IV, 1979, 468 und C. Marksches, Valentinus Gnosticus? (WUNT 65), Tübingen 1992, 281<sup>33</sup>. Auch wenn sich der Vf. nicht vorgenommen hat, eine solche zu bieten, möchte er doch wenigstens, nachdem er beim Durchgang der Forschungsgeschichte der vergangenen 100 Jahre (3–7) feststellt, daß auch

der Teilbereich „der Auferstehung des Fleisches“ weitgehend brachliegt, diese Teillücke füllen: „Das Problem (soll) umfassend von den Anfängen bis zur festen Bezeugung des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches als Glaubensgut behandelt (werden)“ (7).

Im klar formulierten „methodische(n) Ansatz“ (7–9) des im ganzen übersichtlich gegliederten Werkes wird das lexikalisch-formale Auswahlprinzip dargelegt: Es geht dem Vf. um Autoren und „Texte, die in der einen oder anderen Form der ‚sarx‘ eine eschatologische Zukunft einräumen“ (7). In Einzelinterpretationen werden vorgeführt: Einige jüdische Apokryphen und Pseudepigraphen (11–19), 1 Clem (23–31), Ign. (33–42), Barn (43–49), 2 Clem (51–65), Herm (67–78), EpAp (79–90), Justin (91–109), Tatian (111–125), Athen. (127–133), PsJustin, DeRes (135–154), 3 Kor (155–171), Theoph. (173–187), Iren. (189–215), EpRheg (217–233), EvPhil (235–256). In der Regel gibt der Vf. nach jedem dieser Teile und nochmals am Ende eine systematische Zusammenfassung. Im Schlußresümee beantwortet er seine am Anfang gestellten Fragen (8f.) zur „sprachlichen Grundlage“, zu den Motiven, zur eschatologischen Zukunft des Fleisches, zur Relevanz paulinischer Theologie und zur Anthropologie mit Blick auf seine zuvor gewonnenen Ergebnisse (257–269).

Mit den Stärken treten bei dem gewählten Ansatz aber auch die Schwächen deutlich zutage: Offen bleibt zu Beginn, ob der Vf. auch Texte heranziehen möchte, in denen sich nicht der Begriff  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$ , sondern Synonyme desselben finden (z. B.  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ , vom Vf. für Herm und Tatian aufgezeigt und deshalb dort berücksichtigt) (69.116–119) oder in denen die gleiche Sache bildhaft ausgedrückt ist (für ApkEl(hebr) 22,6ff. zugestanden, einen Zusammenhang mit der Thematik jedoch bestritten) (13f.). Unklar ist und bleibt auch, inwieweit der Vf. nur die Auferstehungshoffnung des Fleisches für die Menschen im allgemeinen oder ob er auch die Auferstehung Jesu Christi in seine Untersuchung einzubeziehen beabsichtigt (unberücksichtigt für Barn; behandelt bei EpAp u.a.). Oder will er sich wirklich auf das vorkommen der „Formel“ von der „Auferstehung des Fleisches“ beschränken (so S. 19 u. öfter)? Warum untersucht er dann aber Schriften, in denen nicht einmal die Auferstehung des Fleisches bezeugt ist (cf. Athen., Leg.)? Viele der Unklarheiten resultieren u.a. aus der weitgehend offengelassenen Frage, welchen Bedeutungs-

schnitt von  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$  der Vf. letztlich untersuchen will, nachdem er in der Forschungsgeschichte zuvor mehrfach auf die von anderen herausgearbeitete „semantische Breite des ‚sarx‘-Begriffes in der frühchristlichen Literatur“ verwiesen hat (4). Wie man aus den verschiedenen Kapiteln zusammentragen kann, schließt er eine Reihe von Bedeutungen, die  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$  haben kann, als für seine Betrachtung irrelevant aus (A. d. Toten, d. Menschheit im allgemeinen, d. Leibes, d. Gebeine;  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$  als Bezeichnung der menschlichen Wirklichkeit, eines spezifischen Teils des Leibes). Texte, in welchen  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$  diese Bedeutung(en) besitzt, tragen der Meinung des Vf. nach für die Erläuterung der Genese der Formel nichts bei (AT, NT, jüd. Lit.). Ist man zunächst auf Vermutungen angewiesen und gespannt, was denn unter  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}\varsigma$  nun zu fassen sei, liest man S. 14 zur ApkEl(hebr) 22,6ff.: „Die Toten werden auferstehen in der gleichen Gestalt ihrer irdischen Existenz. Das hätte auch in der Begrifflichkeit der Auferstehung des Fleisches ausgedrückt werden können.“ Und ebd.: „Der gleiche Inhalt“ ist aber nur im „Bild“ zur Sprache gebracht, der Text folglich kein Zeugnis für die Auferstehung des Fleisches, sondern nur der Toten (21). Was aber ist mit Texten, in denen von der Auferstehung des Fleisches gehandelt, in denen sie aber abgelehnt wird? Um es vorwegzunehmen: Texte dieser Art bleiben in der Untersuchung ausgeblendet, werden aber manchmal dort nachgetragen, wo sie zum Verständnis notwendig sind (z.B. 57f.; Kelsos 128.269). Desgleichen nimmt der Vf. hier und da von seinem Auswahlkriterium Abstand, um einzelne Entwicklungen aufzuzeigen. Er beschäftigt sich trotz negativen Befundes mit rabbinischer und targumischer Literatur (19–21), mit Barn und Herm. Warum aber wird dann nicht auch die pagane Einstellung (z. B. Kelsos) diskutiert und fehlen Autoren und Texte wie Did, Valent. (?), frg.11, in: Hippol., Ref X 13,4 ( $\tau\eta\eta\delta\epsilon\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\mu\eta\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$ ), Noet, in: ebd. IX 10,12; Polyc; MartPol; EvPetri; Melito, DePas, um nur einige zu nennen? Läßt sich die Auferstehung des Fleisches als Glaubensgut umfassend behandeln, wenn nur eine Seite, nämlich die befürwortende, dargestellt wird? Eine Beantwortung dieser Frage wird man in den Einzelinterpretationen zu suchen haben.

Nach dem weitgehend negativen Ergebnis in § 1 zur jüdischen Literatur, folgt § 2 zu 1 Clem (23). Doch der erste Satz läßt bereits aufmerken: „Innerhalb der christlichen Literatur ist 1 Clem 26,3 das älteste

Zeugnis für die Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches" (23). Wie soll damit harmonieren, was man S. 2 las: „Das älteste Zeugnis bringt wohl Justin, Dial. 80, 5, also kurz nach 150 in Rom. Im Zusammenhang mit der chiliastischen Hoffnung erscheint der Glaube an die Auferstehung des Fleisches als Ausdruck echter Rechtgläubigkeit." Im Abschnitt zu Justin wird jedoch gezeigt, daß Justin auch Leute als Christen bezeichnet, die seine chiliastische Hoffnung (da in 80, 5 auch die Auferstehung des Fleisches genannt ist, müßte sie konsequenterweise wohl mitgenannt werden) nicht teilen (106). Worin liegt nun die Ursprünglichkeit des einen und des anderen? Als Gegner wird ebd. (106) Markion genannt, der, so erfährt man, „die Auferstehung der Toten geleugnet" habe, in der Anmerkung hierzu (106<sup>292</sup>) heißt es aber laut Tert., AdvMarc V 10, 3: Marcion enim in totum *carnis* resurrectionem non admittens et soli animae salutem repromittens. – Auf S. 43 liest man, in Barn sei „nur an zwei Stellen ... von der Auferstehung die Rede: 5, 6 und 21, 1, ohne allerdings die Auferstehung des Fleisches in Betracht zu ziehen", man vgl. aber Barn 15, 9: ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν; ich zweifle auch, ob die Auslegung von Barn 5, 5–7 und 21, 1 korrekt ist. An letzter Stelle ist wegen des Zusammenhangs mit dem ἀναπαύομα gewiß von der künftigen Auferstehung die Rede, nicht aber von derjenigen Jesu; als conclusio der Zwei-Wege-Lehre geht dies auch parallel mit dem Schluß von Did 16, 6, wo vom dritten Zeichen, der ἀνάστασις νεκρῶν, gesprochen wird. Die erste Stelle, Barn 5, 5–7, ist zugegebenermaßen schwierig zu deuten und strittig; P. Prigent übersetzt in seiner Ausgabe, SC 172, 109: „... prouver la résurrection des morts ... que c'est lui même qui jugerait après avoir opéré la résurrection". In seiner Anmerkung gibt er an, es handle sich hier um die theologischen Konsequenzen des Leidens und Auferstehens Jesu; von letzterer steht jedoch nichts in seinem Text. Gegen seine Interpretation sprechen der letzte Teil, der wiederum, wie in 21, 1 mit dem Richten verbunden ist, und ebenso die Parallelität im Ausdruck – es heißt τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δεῖξόν und ἐπίδειξεν τὴν ἀνάστασιν –. Richtig scheint mir die Übersetzung Prigents zu sein, nach der diese Stelle nicht auf Christus bezogen ist. – S. 35. 158–170 entgeht dem Vf. wohl wegen der Frühdatierung der Ignatianen die Parallelität zwischen IgnSm 2, 1 und 3 Kor 3, 5–8; nach 3 Kor wurde nicht Jesu „Fleisch von den Toten aufweckt" (165), sondern, wie der Vf. (158) richtig angibt,

gehört die Auferstehung von den Toten, als deren Typos sich Christus erwies, zum Werk Jesu Christi; ist die Parallelität erkannt, besitzt man einen weiteren Hinweis auf die Abhängigkeit beider Schriften von den monarchianischen Antithesen des Noet, auf die hingewiesen wird bei R. M. Hübner, Die antignostische Glaubensregel des Noet von Smyrna (Hippolyt, Refutatio IX, 10, 9–12 und X, 27, 1–2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian: MThZ 40 (1989) 279–311, 297. 303<sup>77</sup>, eine Studie, die nicht zu Rate gezogen wurde. – S. 58 stellt der Vf. zu 2 Clem 9, 1–5, einer der beiden einschlägigen Stellen in dieser Homilie, richtig fest, daß das Auferstehen des Fleisches „ohne Beziehung auf die Auferstehung Jesu bleibt" (cf. 63<sup>164, 77</sup>). In 2 Clem 9, 1, 5 heißt es: „1. Und es soll von euch keiner sagen, daß dieses Fleisch nicht gerichtet wird, noch aufersteht! 5. Ein einziger Christus, der Herr, der uns gerettet hat, zuerst Geist seiend, wurde er Fleisch; und auf diese Weise berief er uns, auf diese Weise werden auch wir in diesem Fleisch den Lohn empfangen." Auch an der zweiten Stelle, 2 Clem 14, 1–5, ist keine Rede von der Auferstehung Jesu, sondern in Übereinstimmung zur ersten wird als Begründung für die Rettung im Fleisch folgendes angeführt: „Sie (die Kirche) war nämlich pneumatisch wie auch unser Herr Jesus Christus; er erschien aber in den letzten Tagen, damit er uns rette." Trotz dieser Nichterwähnung der Auferstehung Jesu lautet der Kommentar des Vf. zum zuvor Zitierten: „Christus ist nun der Geist, indem er nach seiner Auferstehung wiederum in die göttliche Sphäre zurückgekehrt ist" (62). Er folgt hier wohl der unpräzisen Interpretation von K. P. Dornfried, The Setting of Second Clement in Early Christianity = NTS 38, Leiden 1974, 163 („Christ ... now because of his resurrection and ascension he is again in the spiritual realm"); cf. dagegen H. Windisch, Das Christentum des zweiten Clemensbriefes, in: Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte, Leipzig 1921, 119–134, 129: „Von seiner (Jesu) Auferstehung (wird) überhaupt nicht (gesprochen)", entsprechend die Deutung bei K. Wengst, Zweiter Klemensbrief, in: Schriften des Urchristentums, eingel., hg., übertr. u. erl. von K. Wengst, Darmstadt 1984, 229. Ich breche mit der Einzelkritik ab, es könnte noch manches angehängt werden (z. B. eine Reihe weiterer Inkonsistenzen, Formalia, häufige Druckfehler).

Die Beanstandungen sollen nicht über die Positiva hinwegsehen lassen. Auf sicher nicht ausgetretenen Pfaden sammelt

der Vf. über die bisher vorliegenden Untersuchungen hinaus Material, sichtet es immer auf dem Hintergrund der es umgebenden Textfelder und ihrer Theologie, systematisiert es und kommt zu Schlüssen, vor allem in seiner Zusammenfassung am Ende, die das weitere Forschen intensiv anregen werden. Deutlich zeigt er, daß dort Einfluß und „Kontinuität“ paulinischer Theologie vorliegt, „wo die Auferstehungshoffnung christologisch begründet ist“ und die „Einwohnung des Heiligen Geistes als Voraussetzung für die Auferstehung“ gilt (266). Es klingt kühn, wenn er sagt, daß Schriften wie EpRheg und EvPhil „der paulinischen Theologie näher (stehen) als die Theologen der Großkirche, indem sie das Moment der Transzendenz der auferstandenen Leiblichkeit durch den Verweis auf den symbolischen Charakter jeder Aussage darüber unterstreichen“ (266). In Markion, den er nicht eigens diskutiert, läge m. E., wie auch die Diskussionen bei Tert., AdvMarc, DeCarChris und DeResCar zeigen, ein möglicher Schlüssel für die Geschichte der Auferstehung (derjenigen Jesu und der des Fleisches) im 2. Jahrhundert, auch wenn dies im Rahmen einer Rez. hier nur als Arbeitshypothese formuliert werden kann. Zurecht schreibt der Vf., daß Paulus „der einzige Verfasser des Neuen Testaments ist, der eine ‚Theologie der Auferstehung‘ bietet“ (8). Während bei den nicht von Paulus beeinflussten Autoren vor Markion der Glaube an die Auferstehung (nicht nur die des Fleisches allgemein, sondern besonders auch derjenigen Jesu, cf. R. Staats, a.a.O. 467) – mit Ausnahme von den ntl. Evangelisten – selten oder keine Erwähnung findet, ist offenkundig mit Markion nicht nur die Frage des rechten Evangeliums und der paulinischen Theologie ins Bewußtsein getreten, sondern wird auch die der Auferstehung zum ersten Mal breit aufgenommen und diskutiert. In gnostischen Kreisen jedenfalls kann Paulus schlicht „Apostel der Auferstehung“ (ExcTheod 23,2) genannt werden (8.168). Die Untersuchung des Vf. stützt diese These jedenfalls durch eine Reihe seiner Bemerkungen, auch wenn er selbst keine solche Überlegung angestellt hat: z. B. entdeckt er in dem für ihn „ältesten Zeugnis“ 1 Clem paulin. Anklänge, die Auferstehungslehre ist aber (noch) nicht christologisch, sondern eschatologisch ausgerichtet (26; ähnlich zur „unvergänglichen Leiblichkeit“ bei Herm, 78). Eine eschatologische Orientierung (unter Hinweis auf die Fleischwerdung) findet er in 2 Clem (52.57); eine solche be-

gnet aber auch in Did, Barn. Die Situation nach Markion ist, wie aus den vom Vf. vorgeführten Zeugnissen offenkundig wird, erheblich verändert: Die Formel der „Auferstehung des Fleisches“, einmal gegen Markions Theologie und Christologie (106–109) (z. B. Justin; 3 Kor; Theoph.) und gegen die doketische oder „gnostisch inspirierte Leugnung“ (64.128) gewonnen (Ign.; 2 Clem; EpAp; PsJustin; Iren.; 3 Kor), verankert sie sich mit der  $\sigma\alpha\sigma\chi$  als „Kernbegriff“ in die Eschatologie (257). In ihrer Entwicklung kann die Formel dann Ausdruck für verschiedenes sein: für chiliastische Hoffnung (Justin; Iren.), Anzei-ge der Kontinuität des irdischen mit dem auferstandenen Leib (125) (Tatian; Justin), eine Ermahnung zur Keuschheit oder auch eine Bejahung der Schöpfung.

Cambridge

Markus Vinzent

*Lactantius. Epitome Divinarum Institutionum.* Herausgegeben von Eberhard Heck und Antonie Wlosok (= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart-Leipzig (Teubner Verlag) 1994, 176 S., kt., ISBN 3-519-01933-7.

Im J. 1987 legte der Franzose M. Perrin eine zweisprachige Epitome-Ausgabe vor (SChr 335), die sich einmal durch eine reich dokumentierte Einleitung über Autor, Inhalt und Überlieferung, aber auch durch eine eigenständige Überprüfung des handschriftlichen Materials auszeichnet, so daß in wesentlichen Punkten ein Fortschritt gegenüber der bis dahin benutzten CSEL-Ausgabe von S. Brandt (Wien 1890) erreicht wurde. Wenn es nun in kurzem zeitlichen Abstand erneut zu einer Bearbeitung dieser Kurzfassung des großen, sieben Bücher umfassenden Hauptwerks „Divinae Institutiones“ kam, so hat das besondere Gründe, welche E. Heck in der Gnomon-Besprechung der Arbeit seines französischen Vorgängers dargelegt hat (64, 1992, 597 ff.). Man hatte ursprünglich vor, so liest man dort, das Hauptwerk zu edieren, jedoch sei dieser Plan „aus verschiedenen Gründen“ nicht zustande gekommen, so daß man sich zunächst an das kleinere Opus machte. Dennoch hat die Neubearbeitung ihre volle Berechtigung, wie man bes. aus der Anlage des Apparats erkennen kann. Er bringt zwar keine kurzen inhaltlichen notes, jedoch in sorgfältig getrennten Abschnitten zunächst die Entsprechungen mit den Institutionen, die Zitate aus früheren Auto-