

an der Apostelgeschichte noch gar nicht begonnen habe. Freilich heißt es gleich darauf, daß es sich nicht sicher beweisen lasse, daß Agrippa mit dieser Augenblickseingebung das Wort wirklich geprägt habe. Es nimmt nicht wunder, daß B. selbst bei Tacitus die Christen noch immer nicht als eine vom Judentum getrennte Glaubensgemeinschaft ansehen will; denn nach ihm hätten sie ihren Namen von einem hingerichteten jüdischen Verbrecher (steht das Wort Jude ann. XV 44,3 eigens dabei?). Damit die Interpretation des Christenkapitels auch stimmig wird, wird statt des meist gewählten confessi dem weniger gut bezeugten coniuncti der Vorzug gegeben (was natürlich möglich ist); denn zu bekennen habe es damals noch nichts gegeben. Man fragt sich unwillkürlich, wann sich denn die Christen endlich zu ihrem Namen bekannten, der bei dem gleichzeitig lebenden Plinius bereits als solcher „Verbrechensqualität“ besaß? Hierfür hat sich die Verf. am Ende noch eine besonders einleuchtende Erklärung aufgespart. Es war die Verweigerung des fiscus Iudaicus, den Domitian mit besonderer Härte von allen Juden eingezo-gen hat (Suet. Dom. 12,2). Nun aber sollen Christen, weil sie plötzlich keine Juden mehr waren, die Zahlung verweigert haben. Diese „Frechheit“, in deren Zusammenhang auch Act. 11,26 gehöre, habe man von Seiten der Behörden als eine grundlegende Kriegserklärung an den römischen Staat aufgefaßt. Warum eigentlich erstmals in Antiochia, so könnte man entgegnen? Wo steht überhaupt etwas von einer Verweigerung der Judensteuer durch die Christen? Zahlten sie vielleicht auch sonst keine Steuern?

Es ist schon mehr als merkwürdig, was jener angeblich „erste Kontakt zwischen der Reichsregierung und den später so genannten Christen“ für Gedanken nach sich zieht.

Wendelstein

Richard Klein

Marie-Odile Boulnois: *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique (= Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 143), Paris (Institut d'Études Augustiniennes) 1994, 681 S., kt., ISBN 2-85121-146-3.

Um es gleich vorweg zu sagen: Diese Studie ist in ihrer philologischen Exaktheit und Gründlichkeit, aber auch wegen ihres Ausgreifens über Cyrills Trinitäts-

theologie hinaus vor allem auf deren logische Grundlagen künftig ein unverzichtbares Referenzbuch, auch für diejenigen, die sich um die Trinitätstheologie des Jahrhunderts vor Cyrill und der Zeit nach ihm bemühen. Daß bei dieser Arbeit ein weites Feld insbesondere der Herausarbeitung der theologischen Fundamente und Traditionen noch z. T. offen geblieben ist, vielleicht sogar jetzt als Aufgabe erst klar hervortritt, braucht man der klassischen Philologin und ihrer bei A. Le Boulluec verfertigten Thèse nicht als Mangel anzurechnen sondern wird man dankbar als Anreiz zu weiterer Forschung und zu einem vertieften Fachgespräch verstehen; die Forschung zu Cyrills Trinitätstheologie stand ja bislang – zu Unrecht, wie dieses Buch aufzeigt – weitgehend im Schatten der Beleuchtung seiner Christologie.

Kurz zum Aufbau und Inhalt: Das Werk gliedert sich in vier Teile (I: „Les fondements herméneutiques de la controverse trinitaire“ S. 27–102; II: „La sémantique des images“ S. 105–177; III: „Les outils philosophiques du discours triadologique“ S. 181–331; IV: „Identités et relations“ S. 335–589); es folgen: Eine Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 591–599), ein Appendix (S. 601 f.) zu Fragen der Verf. serschaft zweier Werke, die Cyrill wohl direkt eingesehen hat, nämlich Didymus (?), *De trinitate* (CPG 2570), und Ps.-Ath. (Apolinarius?), *Adversus Eunomium IV-V* (CPG 2837) (beide Schriften bedürfen weiterer Untersuchungen), eine Bibliographie, Indices zu griechischen Begriffen, Schriftstellen, Zitaten aus Cyrill und zu den übrigen Quellen; es fehlen leider ein Sach- und ein Namensregister, die bei dem umfangreichen Werk für die Benutzung sehr hilfreich gewesen wären.

ἐναντιοῦμαι und καταργεῖν charakterisieren am besten Cyrills Arbeitsweise, Exegese und Theologie (S. 98 f. 102), treffen aber auch Methode und Inhalt der Studie von B. Beiden geht es um eine „multiplicité d'approches partielles“ (S. 102). Für Cyrill bedeutet dies: Wiederholte Lektüre der Schriften seiner Gegner, wobei das Bedenken ihrer Argumente, die Verinnerlichung der Bibel und das eigene theologische Reflektieren eine einzige Pendelbewegung bilden, oder, wie Cyrill sich selbst ausdrückt (Cyrill., *Dial. Trin.* V 558ab): „Aus ständiger Betrachtung sammeln wir mit viel Schweiß und Mühe die Erkenntnis wie in einem Spiegel, gewinnen aber erst die Unerschütterlichkeit im Glauben, wenn wir äußerst scharfsinnige und nach Vermögen ausgefeilte Ideen re-

flektieren und eine Vorstellung wie bei einem Rätsel im Verstand entwickeln.“

Ebenfalls durch eine ungeheure Fülle an entweder selbst übersetzten oder aus Übersetzungen (meist mit leichten Adaptionen und Korrekturen) übernommenen Belegstellen, demonstriert B. die sowohl sprachliche wie gedankliche Rezeptivität und traditionsverbundene Kreativität Cyrills. Dabei wird erstmals in dieser Schärfe klar, daß Cyrill nicht nur wie ein kenntnisreicher alexandrinischer Bibliothekar die Bestände (meist offensichtlich recht exakt) zu exzerpieren weiß (wofür wir ihm heute noch dankbar sind, da eine ganze Reihe philosophischer und historischer Schriften nur noch in den Fragmenten auf uns gekommen sind, die Cyrill – etwa in seiner Schrift „Gegen Julian“ – notiert hat), sondern daß er das pagane wie christliche Wissen auszuflechten, zu glätten und in eine bisweilen genuine Argumentation umzubauen versteht.

In verschiedenen systematischen Aufläufen stellt B. die cyrillischen Konzeptionen, Metaphern und Theologietheoreme vor. Den exegetischen Methoden vorweg umreißt sie die Hermeneutik Cyrills, nämlich seine Theorie vom gnadenhaften Ursprung menschlicher Sprache und der damit verbundenen begrenzten Reichweite innerhalb des Erkenntnisbemühens um Gott, der alleine diese Sprache, seinen Logos, der Natur nach genuin besitzt und ist (S. 37–54); dabei entgeht B. nicht, daß Cyrill nicht thetisch formuliert, sondern antihetisch. Denn es ist Cyrills Antwort auf den arianischen, vor allem eunomianischen Ansatz, den B. darum kurz, zu kurz – man vermißt bei diesem grundlegenden Eingangskapitel die Auseinandersetzung mit wichtiger Standardliteratur zu Eunomius, cf. etwa den Arbeiten von R. P. Vaggione, L. R. Wickham, E. Cavalcanti, M. S. Troiano, Th. A. Kopecek, F. X. Funk, K.-H. Uthemann u.a. – als Negativskizze zu Cyrill vorweg skizziert (S. 29–36). Doch wie wichtig die eunomianischen Thesen für Cyrills Antithesen sind, wird bereits im nächsten Kapitel von B. herausgestellt. Denn Cyrills Exegese ist doppelt geprägt: dogmatisch und polemisch (S. 55–58). Mehr noch als B. es skizziert, hätte man anhand der einzelnen Merkmale der cyrillischen exegetischen Methode zeigen können, daß beide Prägungen unlösbar miteinander verwoben sind. Wenn B. als erstes Cyrills Rekurs auf die Philologie und die Betrachtung des Kontextes heraushebt (S. 58–98), so sind dies eben gerade die Felder, auf denen der Kampf zwischen den Theologen und Par-

teien seit den greifbaren Anfängen des „arianischen Streitens“ ausgetragen wurde (cf. u.a. Euseb. Caes., *De eccl. theol.* III 2); aufschlußreicher als die ausgezogenen patristischen Linien sind in diesem Teil der Untersuchung B.' konzise und wichtige Darlegungen zu den vor allem neuplatonischen Parallelen zu Cyrills Antworten auf Eunomius. Sie kann nachweisen, daß Cyrill nicht nur diese Quellen durch Studium (bei Hypatia? S. 187 f. 394–397) und Eigenlektüre überdurchschnittlich gut vertraut waren, sondern daß er auch Themata, die an verstreuten Stellen in peripatetischen Schriften begegnen, zusammenschauen und sehr subtil verarbeiten konnte, wie B. am Beispiel der Antistrophe (S. 74 f.) oder des Skopos (S. 76–87) belegt.

Im zweiten Teil, zur Bildsemantik, geht es um Cyrills Benutzung von Analogien zur Veranschaulichung seines Verständnisses der Trinität: Es sind für die christliche Theologie der Zeit konventionelle Bilder, die z. T. spätestens seit Tertullian für das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist herangezogen wurden, um nur die Ausgangsebenen der Vergleiche zu nennen: Quelle, Wurzel (S. 115–121), Licht, Feuer, Honig (S. 121–128), Parfum (S. 159–170); zu erwähnen sind auch die Vergleiche mit Vernunft und Logos (S. 129–146), Atem und Pneuma (S. 147–157). Die Analogien dienen Cyrill zur Verdeutlichung, daß Vater, Sohn und Geist in einer unumkehrbaren Abstammungskorrelation zueinander stehen, drei Hypostasen bilden, die dem Denken und der Realität nach verschieden sind, jedoch aufgrund ihrer Homöousität (*ὁμοούσιος, ὁμογενής, συμμορφός, ὁμοφύης*, cf. S. 236–247) eine einzige Natur und Gottheit sind. Cyrill hebt ausdrücklich den paradoxen Charakter dieser theologischen Erkenntnis hervor (etwa durch die Betonung, Gott sei *ὑπερούσιος*, cf. S. 229–236).

Bei der Darlegung, daß Gott überseinsmäßig ist, ja daß er eigentlich derjenige ist, der ist (cf. Ex 3,14), geht es m. E. jedoch nicht bereits um den Unterschied zum Seinsbegriff der Philosophie überhaupt (S. 233), sondern allenfalls darum, daß Cyrill wie bereits platonisierende Philosophen und Theologen vor ihm Kritik am peripatetischen Seinsbegriff äußert und statt dessen eine doppelte Bedeutung von „Sein“ annimmt; letzteres stellt auch B. heraus. Eigentlich (*καθ' ἑαυτὸν*) kommt Sein nur Gott zu, nur uneigentlich (*καταχρηστικῶς*) und gnadenhaft kommt Sein auch den Geschöpfen zu (cf. S. 233 f.; klarer S. 242: Unterschied zw. eigentlicher

und uneigentlicher Redeweise). Die Aussage Cyrill., Thes. III, 36AB, „Gott werde folglich nicht eigentlich οὐσία genannt“, will nicht, wie B. meint, das ὑπερούσιος begründen, sondern gehört zu einem Syllogismus, dessen Prämisse Cyrill nicht teilt und die er gerade durch die aporetische Schlußfolgerung, die B. (S. 232 f.) fälschlicherweise für eine Aussage Cyrills genommen hat, zu Fall bringen möchte.

Im dritten Teil, den philosophischen Werkzeugen des trinitarischen Diskurses, bewegt sich B. auf sichererem Boden als bei den theologiehistorischen Ausblicken. Sie arbeitet detailliert die Einflüsse des Peripatos und diejenige Platos, Numenius', Plotins, Hermes Trismegistos' und anderer auf Cyrill heraus (S. 181–227); hier wie auch sonst in ihrem Werk geht sie von differenzierten Wortbetrachtungen aus, skizziert die Bedeutungsgeschichte eines Begriffes und befragt dessen präzisen Konnotationsgehalt bei Cyrill; B. kommt aber auch zu einer generellen Einschätzung von Cyrills Haltung gegenüber der paganen Weisheit, vor allem des Neuplatonismus: „Cyrille ne rejette pas le platonisme, et ..., malgré certaines critiques, il approuve et loue aussi ses approches de la vérité. ... (Mais) il insiste à plusieurs reprises sur le danger subordination d'un système platonicien qui établit une hiérarchie entre les hypostases“ (S. 225).

Im vierten Teil werden im Anschluß an das Thema der hypostatischen nichtkommunikablen Eigentümlichkeiten (S. 322–331) die ausschließlichen Wesenseigenschaften von Vater, Sohn und Geist herausgearbeitet (cf. v.a. S. 349). Dabei ist Cyrills terminus technicus für die Grundlage der ausschließlichen Eigentümlichkeiten von Vater, Sohn und Geist: τρώτος τῆς ὑπόξεως (S. 335). Daß er dennoch nicht im Modalismus endet, liegt daran, daß er eine göttliche, nämlich ewige Tropologie konzipiert, keine akzidentelle; es ist ein Ansatz, der zusammen mit dem terminus technicus nicht zufällig wiederholt auch in Ps.-Bas., Adv. Eun. IV–V begegnet (cf. weiter unten). Ausführlich behandelt B. vor allem die Stellung des Geistes bei Cyrill, zumal die Pneumatologie bei ihm eine herausragende Rolle spielt (cf. S. 593). Hierbei stellt B. auch ausführlich die historischen Hintergründe der pneumatologischen Debatten dar, die hinüberspielen in den Streit um die Christologie (S. 402–444, 445–529). Beim Geist wird das Proprium nicht wie bei Vater und Sohn aus der Relationalität abgeleitet, sondern der Geist ist (immer noch im Sinne der Tropologie) die Qualität der Gott-

heit, ihre Vervollkommnung (S. 429–432) und, wodurch er die ekklesiale Vermittlung von Theologie zur Ökonomie herstellt, das Gottes- oder Himmelreich (S. 432–437). In einem letzten Kapitel dieses Teils werden verschiedene Ausdrucksweisen für die drei Hypostasen in einer einzigen Gottheit vorgestellt: Diastole und Systole, die trotz der heftigen antimarkellischen Debatten zu diesen Begriffen im 4. Jh. von Cyrill aufgenommen werden, die Perichorese, das Bild-Urbildmodell, Präpositionenbeispiel usw.

Warum, so fragt man sich und hätte bei B. gerne eine Antwort gelesen, hatte Cyrill in all seiner seelsorglich und politisch an Ereignissen reichen Zeit so viel Schweiß und Mühe auf umfangreiche trinitarische Schriften verwendet, etwa auf seine 7 Dialoge über die Trinität (3 Bde. SC), den Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate (PG 75,9–656) und den Johanneskommentar (3 Bde. ed. Pusey)? Wer einen solchen, in der griechischen christlichen Spätantike unvergleichlichen Sprachschatz hat wie Cyrill, wird nicht nur viel gelesen, sondern muß auch gerne geschrieben und formuliert haben. Ob er aber aus rein literarischen Motiven seinen Feldzug gegen Arianer und Eunomianer begonnen hätte? Aus der Gegnerschaft zu Julian, der zwei Generationen vor Cyrill lebte und gegen den er eine Apologie verfaßte, wissen wir durch Cyrills eigene Angaben, daß die philosophisch-heidnischen Fragen in der Weltstadt Alexandrien virulent waren und eine christliche Antwort verlangten. Offenkundig muß man also zumindest auch mit der Möglichkeit rechnen, daß auch arianisches Gedankengut in dieser Stadt, in der Arios Presbyter war, noch lebendige Vertreter hatte. Bedauernswerterweise gibt B. zu diesen Fragen (wie sie sich überhaupt zur historischen Verortung selten äußert, cf. S. 308) keine Auskünfte, sondern betrachtet es für weitgehend selbstverständlich, daß Cyrill in bewußter Anlehnung an und in Fortschreibung von Athanasius gegen Arianer und Eunomianer zieht. Deren Argumente referiert B. selten für sich und in ihrer historischen Entwicklung sondern meist aus dem (allerdings einseitigen) Blickwinkel des Gegners Cyrill (cf. z. B. S. 350–354; Joh 14,28 gehört entgegen der Behauptung von B. auch schon vor Eunomius auf eusebianischer Seite zu den Belegstellen, cf. z. B. Euseb., De eccl. theol. I 11; II 7 [70; 105 Kl./H.]; Asterius, frg. 42 [106 V.]; ähnlich einseitig aus der Perspektive Cyrills wird auch Nestorius behandelt, cf. S. 401). Darum ist jedoch eine

wichtige Frage nicht gestellt und folglich auch nicht beantwortet: Wie sieht das genaue gegnerische Profil für Cyrill aus, gegen das er streitet? Auch eine zweite theologiehistorische Fragestellung kommt immer wieder lediglich zu Einzelstellen in den Blick, ohne daß sie zusammenfassend beantwortet würde: Welches sind die Väter, auf denen Cyrills eigene Gedanken zur Trinität fußen? B. meint zu Recht, es sei überwiegend Athanasius (cf. S. 242). Sie hätte als Stütze für ihre These A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg u.a. ²1979, 605–614.673–686) anführen können, wäre dann aber auch auf die zweite Quelle gestoßen, die sie zwar nennt, jedoch weitgehend außer Acht läßt: Apolinarius von Laodicea (Vor allem Apolinarius' *Katameros pistis* wäre einschlägig gewesen). Der Bedeutung halber, die dieser in seiner Christologie viel kritisierte, in seiner Trinitätstheologie jedoch weitgehend widerspruchlos rezipierte Theologe für Cyrill besaß, seien wenigstens noch einige zu B. ergänzende Bemerkungen angefügt:

B. bemerkt, daß Cyrill den Gedanken, daß Vater, Sohn und Geist der „Zahl“ (ἀριθμός) nach drei sind, nicht Athanasius entnahm (S. 266), kann aber auch keine andere Quelle benennen. Hätte sie über eine nur kursorische Lektüre von Ps.-Ath., c. Ar. IV (auf den sie in drei Anm. als Text des Apolinarius verweist, cf. S. 659 [auf S. 133²⁴ ist diesbezüglich nicht auf c. Ar. IV 30, sondern vielmehr auf c. Ar. IV 1–4.15.21 f. zu verweisen]), überhaupt die einzigen direkten Bezugnahmen auf „Apolinarius“) diesen Text genauer gelesen und andere, für Apolinarius reklamierte oder gesicherte Texte, zu Rate gezogen, wäre ihr zumindest eine mögliche Basis für Cyrill begegnet. In Apol., de fide et inc. 7 (199,21 Lietzmann) steht: ἐν τῇ τῆς τριάδος ἑξαριθμῆσει; und in Ps.-Ath., c. Sabell. 5 (PG 28,105B) heißt es zu Vater und Sohn: „Scheue nicht die Zweiheit! Denn der Natur nach ist sie nicht getrennt, und es entfremdet auch nicht, wer die zwei nennt, das ‚Erzeugnis‘ vom Zeugnenden ... Zwei der Zahl nach (ἀριθμῶ), aber eine einzige vollkommene οὐσία“ (cf. auch ebd. 3,104A; Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 f., PG 26,480A–D); überhaupt pocht Apolinarius darauf, daß Vater und Sohn eine Zweiheit, Vater, Sohn und Geist eine Dreiheit sind (cf. R. M. Hübnert, Die Schrift des Apolinarius von Laodicea ..., PTS 30, Berlin/New York 1989, 230, eine Studie, die wie die meisten anderen zu Apolinarius einschlägigen Arbeiten nicht eingesehen wurde). Eine weitere wichtige Berüh-

rung zwischen Cyrill und Apolinarius liegt in der grundlegenden τρόπος ὑπάρξεως-Lehre (cf. S. 335–337). B. verweist zu Recht neben Bas., De Sp. S. XVIII 46 (152B) und Amph. Icon., frg. 15 (PG 39,112D) auf Ps.-Bas., Adv. Eun. (weitere Autoren und Werke bieten G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1985, 245–249; und F. X. Risch, *Pseudo-Basilus ...*, SVigChr 16, Leiden 1992, 126.129–131); doch für Apolinarius war, wie E. Mühlenberg, *Apollinarius von Laodicea* (FLDG 23), Göttingen 1969, 236 feststellt, dies die grundlegende trinitarische Erkenntnis: „Die trinitarischen Personen sind ... Seinsweisen Gottes, aber im Unterschied zu dem dogmengeschichtlich feststellbaren Modalismus als ewig gedacht“, man vgl. etwa Apol., k. m. p. 18 (173,16 f. Lietzmann). Mehr noch, wie Apol., k.m.p. 15 (172,11–13 L.) leitet auch Cyrill aus 1 Kor 8,6 die Gottheit als das personale Proprium des Vaters ab, welches aufgrund der Zeugung bzw. des Hervorgangs auch im Sohn und im Geist ist (cf. S. 242. 417³⁹⁷ [in der Klammer ist anstelle von ‚Dieu‘ ‚Jésus-Christ‘ zu lesen]). Und wie Apol. leitet Cyrill aus dem Zeuger-Erzeugnis-Verhältnis von Vater und Sohn ab, daß trotz und gerade wegen der Selbigkeit der Natur der Vater wegen des Zeugerseins gegenüber dem Sohn als größer bezeichnet werden kann. Hierzu gibt es wieder keine Parallele bei Ath., dafür aber diejenigen bei Ps.-Bas., Adv. Eun. IV (680A–681B.696A), auf die B. S. 374 verweist, diesen ist aber hinzuzusetzen: Apol., ep. ad Bas. (= Bas., ep. 362). Eine Parallele zwischen Cyrill und Ps.-Bas., Adv. Eun. IV–V, auf die B. verweist, ist zu präzisieren: Cyrill ist gegenüber dem Begriff αἰτιον für den Vater wegen möglicher subordinatianischer Interpretation zurückhaltend. Doch er läßt ihn zu (S. 117). Gleiches gilt aber auch für Ps.-Bas., denn auch hier wird der Begriff nicht abgelehnt (wie B. ebd. meint), sondern lediglich das Prinzipseins des Vaters von einem αἰτιον nach geschöpflicher Art abgegrenzt; cf. auch Ps.-Ath., c. Ar. IV 3. Eine Parallele betrifft auch die Pneumatologie. Cyrill erklärt anhand von Spr 9,1 und Lk 1,35, daß die Weisheit (= der Logos) sich sein eigenes Haus, nämlich den Leib Christi, gebildet hat (S. 472). B. verweist zu Recht wegen der Deutung von Lk 1,35 auf Ps.-Bas., Adv. Eun. V 716A (nicht: 715A) und nach E. Cavalcanti darauf, daß dies ein zentrales Argument für Apol. sei (cf. Apol. [?], frg. 189 [321,13–21 L.]); hinzuzufügen ist aber auch Ps.-Ath., c. Ar. IV 34, worin in gleicher Weise Spr 9,1 ausgelegt wird.

Trotz dieser Bemerkungen, was Anlage und Details betrifft, überwiegt das Positive bei weitem. Sie sollen vielmehr zeigen, wie anregend das vorliegende Werk von B. auf den Rez. wirkte. Auf S. 380 betont

B., daß Cyrill bei all seiner enzyklopädischen Veranlagung auch Fragen offen gelassen hat. B. tat es ihm nach. Wer will es ihr verdenken?

Berlin

Markus Vinzent

Mittelalter

Brigitte English: Die Artes liberales im frühen Mittelalter (5.–9. Jh). Das Quadrivium und der Komputus als Indikatoren für Kontinuität und Erneuerung der exakten Wissenschaften zwischen Antike und Mittelalter (= Sudhoffs Archiv. Beiheft 33) Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, 494 S., kt., ISBN 3-515-06431-1

Auf der Basis von Macrobius, Martianus Capella, Cassiodorus, Isidor v. Sevilla, Beda Venerabilis und Hrabanus Maurus stellt Verf.rin die Entwicklungsgeschichte des Quadriviums (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, während die Musik beiseite bleibt) sowie des Komputus dar. Dabei wird gegen die These angeschrieben vom Frühmittelalter als einer Phase wissenschaftlichen Niederganges, als Zeit des „Verlustes klassischer Bildungsauffassung“, überstrahlt von der klassischen Antike mit ihren „genuinen naturwissenschaftlichen Entdeckungen“ sowohl wie vom 12. Jahrhundert, in welchem man die „Wiederentdeckung dieser antiken Kenntnisse“ feierte. Verf.rin findet zu dem Ergebnis, daß auf dem Felde der „exakten Wissenschaften“ jene depravierenden Momente, die bisher genuin dem Frühmittelalter angelastet und als Kulturverfall, als Reduktion von Intellektualität gedeutet worden sind, sämtlich Charakteristika bereits der Spätantike selbst waren. Für die Übergangszeit zwischen Spätantike und Frühmittelalter bietet die Geschichte dieser Wissensbereiche folglich eher Beispiele für Kontinuitäten als für Traditionsbrüche. Leider wird dem Leser die Beschäftigung mit dieser thematisch interessanten wie kulturgeschichtlich wichtigen Arbeit arg verleidet durch die allgegenwärtigen sprachlichen und nicht selten auch begrifflichen Schwächen in der Darstellung.

München

Georg Jenal

Gunther G. Wolf: Die Wiener Reichskrone (= Schriften des Kunsthistorischen Museums, Band 1 (Kunsthistor. Museum Wien – Hermes Verlag) 1995, 205 S., kt., 82 Abb., ISBN 3-900-325-40-5.

Das Wiener Kunsthistorische Museum eröffnet mit dem anzuzeigenden Werk eine Reihe von „Schriften“, die mit dem Ziel, Wissenschaft und anspruchsvolle Präsentation miteinander zu verbinden, Werke aus eigenen Sammlungen vorstellen wird. Wie Generaldirektor Hofrat Seipel als Herausgeber im Vorwort schreibt, verdanken diese Sammlungen vor allem „ihren unerschöpflichen Reichtum an Objekten dem Mäzenatentum von Mitgliedern des Hauses Habsburg, die, ihren persönlichen Neigungen und Interessen folgend, Werke von höchster künstlerischer und historischer Bedeutung erwerben“. Jedem Besucher der Weltlichen Schatzkammer in der Wiener Hofburg leuchtet diese Meinung unmittelbar ein. Nur wird man angesichts der „Reichskrone“, der sich in den letzten 25 Jahren eine Fülle von Artikeln und sogar mehrere Monographien gewidmet hatten, noch hinzufügen dürfen, daß dieses mit der Heiligen Lanze höchste „Insigne“ des Alten Reiches seine Wiener Anwesenheit vor allem der Tatsache verdankt, daß die Kaiser aus dem Hause Habsburg am längsten und bis zuletzt im Jahre 1806 und, auch unter konfessionellem Vorbehalt sei es gesagt, am treuesten Träger und Depositare dieser Krone gewesen waren. Die Rechtsstreitigkeiten über den legitimen Aufbewahrungsort der Reichskleinodien in Wien, Aachen oder Nürnberg (Reichsschatzkammer immerhin von 1424 bis 1796 und 1938 bis 1945, letzteres jedoch als ein NS-Gewaltstreich) dürften nach 1945 endgültig der Geschichte angehören, obwohl sie in den 50er Jahren noch im Bonner Bundestag und noch heute gelegentlich erörtert wurden (vgl. Klaus-Peter Schroeder, Die Nürnberger Reichskleinodien in Wien. Ein Beitrag zur ‚großdeutschen‘ Rechts- und Zeitgeschichte, ZSRG. G 108, 1991).