

Gregor gibt einen bisher nicht beachteten Hinweis, daß sie beim privaten Mahl verwendet worden sind; das ist eine willkommene Ergänzung der bisher nur aus dem Westen bekannten Quellen. Figurlich verzierte Silbertische, die Gregor nennt, sind bisher nicht gefunden worden (182. 184 f.), Tischplatten aus Marmor mit wohl vergleichbarer – paganer und christlicher – Dekoration sind jedoch aus der theodosianischen Zeit häufig erhalten.

Zusammenfassend sei festgestellt: Der Verf. behandelt in der Arbeit, die im Jahre 1995 vom Ponteficio Istituto di Archeologia Cristiana als Dissertation angenommen worden ist, exemplarisch die acht *Homiliae in Ecclesiasten* im Hinblick auf eine „*Archaeologia Patristica*“. Er kommt zu einigen neuen Ergebnissen, über weite Strecken bringen die Untersuchungen aber wenig Förderliches. Der Rez. wagt nicht zu entscheiden, ob es sinnvoller gewesen wäre, anders vorzugehen, also nur einige wenige Themen zu behandeln, dann aber alle Schriften Gregors auszuwerten, also z.B. „Natur und Umwelt bei Gregor von Nyssa“, „Das öffentliche Leben bei Gregor von Nyssa“, „Architektur und ihre Ausstattung bei Gregor von Nyssa“ oder Ähnliches. Es ist kein Buch zum „Lesen“, sondern eines zum „Nachschlagen“, zum „Benutzen“. Dafür sind die umfangreichen Indices sehr hilfreich (229–254), ferner die weiterführenden Angaben in den Anmerkungen. Das „Benutzen“ ist allen dringend zu empfehlen, die sich mit Gregor von Nyssa im speziellen und frühchristlicher Literatur im allgemeinen sowie mit den materiellen Hinterlassenschaften der Spätantike beschäftigen. Der Verf. hätte das „Benutzen“ aber erheblich erleichtern können, wenn er den Text und vor allem die Anmerkungen stark gestrafft und nicht nur Teile von Zetelkästen gedruckt hätte.

Marburg

Guntram Koch

Ascensio Isaiae. Text und Kommentar, hrsg. von Enrico Norelli u.a. (= *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum* 7–8), Turnhout (Brepols) 1995, 31, 444 + 722 S., kt., ISBN 2–503–41072–3 und 2–503–41082–0.

Die *Ascensio Isaiae* (AI) ist neben der Offenbarung des Johannes die früheste christliche Apokalypse. Der erste Teil schildert das Martyrium des Propheten und der zweite seine Himmelsreise. Als eine judenchristliche Schrift aus der 1. H.

des 2. Jh.s erscheint sie bedeutsam durch ihre eigenartige Engelchristologie und -pneumatologie, besonders wichtig ist sie aber auch für das Verständnis frühchristlicher Prophetie und Märtyrtheologie. Mit ihrer Beschreibung des irdischen und himmlischen Gottesdienstes steht AI zugleich innerhalb der jüdischen Traditionslinie, die sich von den Sabbatliedern aus Qumran bis hin zur Hekhalot-Literatur, der jüdischen Mystik des 6.–10. Jh.s, verfolgen läßt. Von dem in den letzten Jahrzehnten neu erwachten Interesse an der Hekhalot-Literatur und den Pseudepigraphen profitierte auch diese Schrift, die in den modernen Textsammlungen sowohl unter den „Alttestamentlichen Pseudepigraphen“ wie den „Neutestamentlichen Apokryphen“ aufgenommen wurde.

Im Jahr 1978 begann Mauro Pesce mit einer Gruppe von Gelehrten die Vorbereitung einer neuen Edition der AI, die die von Charles aus dem Jahr 1900 und das Werk von Tisserant (1909) ersetzen sollte. Als Ergebnis liegt nun eine kritische Textausgabe vor, begleitet von einem ausführlichen Kommentar, nachdem schon eine ganze Reihe von Vorarbeiten erschienen waren, in denen sich besonders Enrico Norelli als Kenner der AI auswies (s. Literaturverzeichnis Bd. 7, XVII–XXXI und A. Lehnhardt, Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, JSHR VI/2, 1999, 167–172).

1. Der Textband

Der Textband (zur Unterscheidung ist den Seitenangaben die jeweilige Bandzahl hinzugesetzt) enthält die verschiedenen Versionen der AI, mit kritischem Apparat und Parallelstellen und einer italienischen Übersetzung. Die Handschriften werden jeweils in einer ausführlichen Einleitung beschrieben. Am Ende steht eine lateinische Synopse der Versionen.

7, 1–129: Lorenzo Perrone bietet die äthiopische Version aufgrund von zehn Hss (eine ist nur ein kleines Fragment). Gegenüber seiner Edition „*Ascensione di Isaia. Nuova edizione critica della versione etiopica ...*, Bologna 1984“ stützt er sich auf weitere drei Hss (vgl. das Stemma 39). Diese Codices stellen den Text von AI zu meist hinter das kanonische Jesajabuch; erst eine jüngere Hs (18. Jh.), die Charles schon verwendete, bietet AI innerhalb von reinen „Pseudepigrapha“ (zwischen 4 Esr und ApkBar). Diese Stellung innerhalb der kanonischen Schriften spiegelt – so möchte ich ergänzen – eine alte Tradi-

tion, die schon bei Justin, Dial 120,5 auftaucht. AI wurde zusammen mit der Bibel ins klassische Äthiopische übersetzt (8, 11).

7, 131–145: E. Norelli übernahm das griechische Fragment, Papyrus Amherst 1 (5.–6. Jh.), das 2,4b–4,4a umfaßt. Dieser Papyrus belegt, daß die äthiopische Übersetzung eine getreue Übertragung des griechischen Textes ist.

7, 147–187: Paolo Bettio bearbeitete den Text von zwei fragmentarischen koptischen Versionen, eine sahidische und eine im Dialekt „I“. Diese Fragmente sind ebenfalls bedeutsam durch ihr Alter (4. Jh.) und belegen beide Teile von AI. Die sahidische Version umfaßt auf zwei z.T. stark fragmentarischen Blättern: 3,3–6; 3,9–12; 11,24–32; 11,35–40. Die „achmimische“ Version (Dialekt „I“) belegt: 1,1–5; 3,25–28; 5,7–8; 6,7–11; 7,10–15; 7,28–32; 9,9–11; 9,28–30; 10,9–11; 10,27; 11,14–16; 11,35–37. Die obere Hälfte der Rolle ist weggebrochen, nur die erste Kolonne ist ganz erhalten.

7, 189–233: Für die lateinische Version, ediert von Claudio Leonardi, gibt es zwei völlig verschiedene Zeugen. „L¹“ (2 Seiten innerhalb des Codex Vat. lat. 5750, einem Palimpsest aus dem 7. Jh., der eine Seitenlage aus einer um 500 geschriebenen Hs mit AI verwendete) bildet zusammen mit P. Amherst und den koptischen Fragmenten die ältesten Textzeugen. „L¹“ umfaßt 2,14–3,13 und 7,1–18. Die zweite Rezensionform „L²“ umfaßt nur die Visio Isaia (c. 6–11). Sie ist nahe verwandt mit der slavischen Version und nur durch den Erstdruck Venedig 1522 bekannt. Diese Rezension glättet. Die Frage, ob „L²“ aus dem Slavischen übersetzt wurde, läßt Norelli offen (8, 17f.).

7, 335–319: Für die altslavische Überlieferung, die wie „L²“ nur die „Visio“ ohne das „Martyrium“ enthält, kollationierte Alda Giambelluca sieben Hss.

7, 321–351: In eine orthodoxe Form wurde AI für die Lesung am Gedenktag des Propheten in der byzantinischen Kirche gebracht. Für diese sog. „Griechische Legende“ verwendete E. Norelli den Menologientext aus dem Vatikan (Palat. gr. 37) neben dem von O. v. Gebhardt edierten Menologion (Paris. gr. 1534), das Tod und Begräbnis des Propheten nach der Jesaja-Vita der Vitae Prophetarum nachträgt. Diese Rezension ist wichtig, weil sie vorsichtige Rückschlüsse zuläßt auf das griechische Vokabular der „Urform“ von AI.

7, 354–441: Die lateinische Synopse aller Versionen (außer der „Griechischen

Legende“) von E. Norelli sollte als Vorbild für künftige Ausgaben von Apokryphen, die in weitverzweigten Sprach- und Rezensionenformen überliefert sind, dienen. Dazu sollte man aber auch im synoptischen Teil in den Kolumnentiteln die Kapitelzahl angeben.

Es wird in diesem Band nicht ausdrücklich betont, aber AI ist im Vergleich mit anderen Pseudepigrapha, die nicht in die LXX oder die Vulgata aufgenommen wurden, verhältnismäßig früh und breit belegt. Das Schicksal, daß sie nur in der äthiopischen Kirche vollständig die Jahrhunderte überstanden hat, weil sie dort bis ins hohe Mittelalter als kanonisch galt, teilt sie mit so bedeutsamen Werken wie dem Jubiläenbuch und den Henochbüchern. Aber im Unterschied zu diesen handelt es sich bei AI um eine christliche Schrift. Auch von den christlichen Schriften des 2. Jh.s besitzen wir nur noch einen Bruchteil. Vor allem ihre aus späterer Sicht unzulängliche Christologie ließ sie in Vergessenheit geraten, bzw. war der Anlaß, daß sie in den Kanonlisten unter den abzulehnenden Schriften aufgeführt wurden. Im Falle der AI kam noch ihre Hochschätzung bei Gnostikern hinzu, von der u.a. Epiphanius berichtet.

Insgesamt wird diese vorzügliche Edition die wissenschaftliche Arbeit an AI gewiß wesentlich erleichtern und hoffentlich weiter beleben.

2. Der Kommentar

Dasselbe möchte man auch vom gewichtigen Kommentarband von E. Norelli sagen (ausführliche Indices: 8, 601–722; ein Index der modernen Autoren fehlt). Man spürt in dieser Auslegung auf Schritt und Tritt, daß die Sicherheit im Urteil bei Einzelfragen auf der genauen Kenntnis der verzweigten Überlieferung der AI und der antiken Quellen beruht, die den eigentlichen Fortschritt gegenüber den älteren Kommentierungen darstellt. Der Durchbruch zu einer neuen Sicht der AI als einer christlichen Schrift gelang Acerbi, wofür ihn N. schon 1991 rühmte. In wichtigen Fragen kann N. auf eigene vorhergehende Veröffentlichungen und die seiner Kollegen verweisen. Stärker traditionsgeschichtlich orientierte Exkurse – ihres Umfangs wegen hier nicht aufgenommen – erschienen separat: E. Norelli, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrofito al crocevia dei christianesimi*, CISEC NS 1, Bologna 1994. Sowohl die „Studi“ wie dieser Kommentar sind an sich selbstän-

dig, aber die vielfältigen Querverweise dokumentieren den Zusammenhang, denn für die Themen, die in den „Studi“ vertieft behandelt sind, beschränkt sich der Kommentar auf eine Zusammenfassung der Resultate. Eine französische Übersetzung mit Einleitung ging ebenfalls voran: *Ascension du prophète Isaïe par E. Norelli, Apocryphes, Brepols 1993*. – Hinzuweisen ist weiter auf ein schmales Bändchen, das gleichzeitig entstand: J. Knight, *The Ascension of Isaiah*, Sheffield 1995, eine gute Einführung mit knappen Literaturangaben und Verweis auf die künftige Edition der Italiener (91).

N.s Ziel war (7, XII–XIII), die AI als „Text“ zu verstehen, als „sprachliche Komponente eines Kommunikationsprozesses“, und sich mit allen Stellen zu befassen, „wo die Umstände, auf die sich diese Kommunikation bezieht, in den Text selbst eingeflossen sind“. Durch eine „minutiöse Prüfung des Textes, seiner Struktur, der Redeebenen, der gegenseitigen Beziehung zwischen Gesagtem und den pragmatischen Voraussetzungen, dem Zusammenhang zwischen den rezipierten Traditionen und ihrer redaktionellen Einordnung“ will N. die Textaussagen der AI aufdecken und verständlich machen, in welcher Situation des antiken Christentums solche „messaggi“ einen Sinn haben konnten. In dieser Analyse der Komposition sieht N. das eigentlich „Neue“ in seinem Beitrag zur Erforschung der AI.

Die Einleitung (8, 9–66) behandelt die Beziehungen zwischen den Versionen (8, 11–30), die Forschungsgeschichte (8, 30–36), die literarische Komposition (8, 36–52) und den Ort in der Geschichte des antiken Christentums (8, 53–66).

Die Abfassungssprache war das Griechische, die LXX liegt als Bibeltext zu Grunde, und in griechischer Form kannte die Alte Kirche AI (8, 12f.).

Die älteren literarkritischen Analysen und der sich lange haltende Forschungskonsens, daß sich eine jüdische Schrift, das „Martyrium Jesajas“, aus Kap. 1–5 herauschälen ließe, dessen Entstehung dann u.a. in Qumran vermutet wurde, haben sich nicht bewährt (8, 13–15.30–36). Hebraïsmen, die für eine hebräische Urschrift des Martyriums zu sprechen schienen, lassen sich als bewußte Archaïsmen bei der Wahl hebräischer Namensformen für die Dämonen Satans deuten (entsprechend heißt der Falschprophet und Gegner Jesajas Bechira/Balkira, der „Erwählte des Bösen“; 8, 134f.). Das Wortspiel 2,1 zwischen dem Namen Manasse und dem hebräischen *nsh*, „vergessen“, ist schon

Philo von Alexandrien und dann in den Onomastika geläufig (8, 107). Die vieldiskutierte „hölzerne Säge“ darf man nicht als falsche Übertragung einer hebräischen Constructusverbindung von „Baumsäge“ deuten, sondern ist eine Anspielung auf das Holz des Kreuzes Jesu, auf das mit dem Marterinstrument des Propheten schon vorausverwiesen wird (8, 425.434). Derartige antijüdische Polemik ist typisch für das christliche Denken im 2. Jh. (8, 289f.).

8, 36–66: Die redaktions-, struktur- und funktionsanalytischen Untersuchungen ergeben, daß die „Visio“ ein älterer, einheitlicher Text sei (abgesehen vom Schluß 11,41–43), mit einem eigenen Titel (8, 36f), der Jes 1,1 nachgebildet ist, abgesetzt vom ersten Teil. Dieser konnte selbständig überliefert werden – wie die slavische und „L²“ Version zeigt. Inhaltlich sei die „Visio“ verwurzelt in der jüdischen Merkava-Mystik und aus der Exegese des Jesajabuches entwickelt (8, 43). Das „Martyrium“ dagegen stelle einen späteren Text dar, der die „Visio“ gegen die kirchlichen Amtsträger verteidige (8, 49). Dieser habe – im Gegensatz zur „Visio“ – nie selbständig existieren können (8, 37). Die Querverbindungen zwischen „Visio“ und „Martyrium“ und der Rahmen gingen auf den zweiten Autor zurück. Damit widerspricht N. der sich heute durchsetzenden Einsicht (vgl. Knight, 10), daß AI ein einheitliches Werk darstellen.

Beide Teile sieht N. dennoch in enger Verbindung, sie entstammten zwei verschiedenen Phasen in derselben Gruppe (8, 51), aber der Reichtum der Motive und die z.T. widersprüchliche Theologie würden es als unwahrscheinlich erscheinen lassen, daß beide Teile denselben Autor hätten. Das spätere Martyrium könnte durch „qumranische Theologie“ beeinflusst sein, die den Dualismus verstärkte (8, 66). – Dabei vergißt N., daß auch die der „Visio“ nahestehenden Sabbatlieder „teologia qumranica“ darstellen. Selbst wenn sie dort nicht entstanden sind, wurden sie von ‚chassidischen‘ Vorgängern der Frommen in Qumran abgefaßt und von Essenern verwendet.

Diese „Widersprüche“, mit denen N. seine bereits 1991 redaktionsgeschichtlich begründete Scheidung untermauert, verdienen eine genauere Betrachtung:

1) Völlig verschieden sei die Vorstellung vom Bösen in beiden Teilen: In c. 6–11,40 sind Satan und die dämonischen Mächte „kleine Rebellen“ (8, 45). In c. 1–5 dagegen sind sie Individuen und bestimmen die Weltgeschichte (8, 44ff. 237ff.). Handelt es sich hier nicht vielmehr um die

Darstellung zweier Perspektiven? Von Gottes transzendenter Lichtherrlichkeit aus betrachtet sind Satan und seine Dämonen nur „kleine Rebellen“. Der Mensch auf Erden dagegen ist der Gewalt dieser Mächte ausgeliefert, ohne den Beistand des (Engels des) heiligen Geistes kann er ihnen nicht widerstehen. Dessen Gegenwart erfahren die Propheten – gerade Jesaja auch beim Martyrium, und durch ihn wird auch die künftige Vernichtung alles Bösen offenbart, einmal bei der Himmelsreise Jesajas, dann bei seiner letzten Prophetie in c. 3–4.

2) Die futurische Eschatologie des „Martyriums“ sei zu der präsentischen Eschatologie der „Visio“ später hinzuge treten, analoge Vorgänge hätten zur Verschiebung („spostamento“) von präsentischer zu futurischer Eschatologie in der Schule des Johannes geführt (8, 52f. mit Anm. 1). Diese Analogie ist sicher richtig gesehen, aber es handelt sich auch bei Joh nicht um eine „Verschiebung“, sondern um die Verbindung von gegenwärtiger Heilzuversicht und Heilserwartung, was ein Charakteristikum aller frühchristlichen Schriften ist; man sollte einsehen, daß sie nicht zu literarkritischer Scheidung nötigen. Was in AI als eine Spannung zwischen der individuell-jenseitigen Eschatologie in der „Visio“ und der apokalyptischen Erwartung des Endgerichts im „Martyrium“ erscheinen könnte, erklärt sich u.a. aus der Juden und Christen selbstverständlichen Vorstellung von der sofortigen Aufnahme der Märtyrer in den Himmel. Man sollte hier nicht von Widersprüchen, sondern von verschiedenen sich notwendig ergänzenden Aspekten sprechen.

3) Damit hängt die Beurteilung der Frage, ob c. 6–11 und c. 1–5 das Ende dieser Welt völlig anders beschreiben, zusammen. Wenn in 11,37f. „das Ende dieser Welt“ mit der himmlischen Inthronisation Christi gekommen ist, die in der „letzten Generation“ stattfinden wird, in 3,18ff die Parusie Christi erwartet und der sich in den *novissimis diebus* ereignende Niedergang und der endzeitliche Kampf geschildert werden, so ist das m.E. kein Gegensatz, der zu redaktionellen Trennung und zur Annahme einer Entwicklung der Situation der „Gruppe“ von c. 6–11 zu c. 1–5 führen muß. Schon der angenommene zweite Autor kann ja dann beides vereinen. Die ersten Christen folgten nicht philosophischer Logik, sondern mythischem jüdischem Denken.

Die Verfasser von „Visio“ und „Martyrium“ gehörten zu einer Gruppe früh-

christlicher Propheten in Antiochien, die aus dem Kreis der *Hellenisten* hervorgingen (8, 58–61). Dafür sprächen die Nachrichten über die Vision des Stephanus, über Philippus und seine prophetischen Töchter, die Leitung der antiochenischen Gemeinde durch „Propheten und Lehrer“. Visionen und Entrückungen waren ein verbreitetes urchristliches Phänomen. Wir können den frühchristlichen Enthusiasmus nicht auf einen einzigen Kreis und Ort einschränken. Jesaja befiehlt seinen Schülern, nach seinem Martyrium in die Gegend von „Tyros und Sidon“ zu gehen (AI 5,13), m.E. ein deutlicher Hinweis auf den Entstehungsort. Auch dort gab es von Hellenisten und von Paulus gegründete Gemeinden (Apg 11,19; 21,3; 21,7f.). Darauf geht N. nicht ein (vgl. 8, 288.301f.), hält eine Herkunft aus Phönizien oder Palästina für „indimostrabile“ und erwähnt die Notiz des Celsus über die christlichen Propheten in diesen Gegenden nur in einer Anmerkung. Die Entstehung der AI in Antiochien (8, 60f) in judenchristlichem Milieu ist möglich, aber man sollte das weitere Syrien – und hier vor allem die Küstenstädte – nicht ausschließen.

Ein Vergleich mit Nachrichten über Satornil, Menander und Simon Magus (8, 62ff.519 u.ö.) zeigt, daß AI nicht gnostisch ist. Dazu erwähnt N. die Naassenerpredigt, aber ein Verweis auf den Naassenerpsalm fehlt, der der *descensus*-Vorstellung in AI 9,13–18; 10,7 – 11,22 viel näher steht und demonstriert, wie eng sich Sendungschristologie, doketische und gnostische Vorstellungen berühren. Man muß nicht der „*mania dei paralleli*“ (7, XIII) verfallen, aber die entscheidenden Stellen nennen.

Auch die Datierung der „Visio“ ans Ende des 1. und die des „Martyriums“ in die ersten Jahre des 2. Jh.s (8, 65f.) ist problematisch. Die Schrift paßt wegen ihrer Reflexion über das Martyrium eher in die Zeit Hadrians. Aber alle konkreten Ansatzpunkte – wie die Denunziation und der Zwang zum Kaiserkult (8, 255), auch daß Jesus in Jerusalem gekreuzigt wird (8, 579) – spielt N. zu sehr herunter. N. ist an diesen historischen Fragen nicht sehr interessiert, seine Aufmerksamkeit gilt zu einseitigen rein literarischen.

Die Mittelstellung, die m.E. AI zwischen Mt und Petrus-evangelium einnimmt – in der einseitigen Zuschreibung der Kreuzigung Jesu an „König Herodes“ und in der legendären Weiterbildung der Auferstehungsschilderung, die Engelchristologie und die Vorstellung vom „Engel des heiligen Geistes“ (dazu finden sich die

nächsten Parallelen im Hirten des Hermas) sprechen ebenfalls für einen Ansatz der AI zwischen 120–140 n. Chr.

Im *fortlaufenden Kommentar* teilt N. den Text in elf größere Sinnabschnitte, denen jeweils ein Titel vorangestellt wird und eine „lettura complessa“ mit der Überschrift „Funktion und Struktur“, um die innere Gliederung, die Funktion im Gesamtwerk und die intendierte Leserschaft darzustellen. Diese „lettura complessa“ nimmt jeweils viel Raum ein, sie läßt aber alle Vorzüge der Kompositionsanalyse gegenüber der Form einer bloßen Gliederung des Inhalts erkennen.

Der analytische Teil bietet sorgfältige Wort- und Sacherklärungen und elf Exkurse. Vorzüglich erscheinen die nüchternen Interpretation und die Fülle der herangezogenen Quellen. Dadurch wird dieser Kommentar zu einem Standardwerk.

Dazu einige Ergänzungen: So könnte man im Abschnitt „Isaia profeta del proprio martirio“ (8, 67–99) hinzufügen: Die eigene Leidensankündigung stellt etwas Neues gegenüber den jüdischen Märtyrererzählungen dar und zeigt deutlich die Abhängigkeit von den Leidensankündigungen Jesu in den Evangelien. „Der heilige Geist“ bzw. „der Engel (des heiligen Geistes)“, der im Propheten spricht (8, 93f.209f.227f.303f.), hätte einen Hinweis auf Sach 4,1.5; 5,5; „der Engel, der in mir spricht“, verdient. Ein Verweis auf Sir 48,17–25 für die Jesaja-Hiskia-Legenden fehlt. Das Motiv der Zersägung Jesajas geht auf die mythische Vorstellung von der „Zweiteilung“ des Gottesfeindes zurück und hat keine mythisch-naturkultische Wurzel. Weiter vermissen ich die Visio Dorothei, die um 300 in Antiochien (?) verfaßt wurde und in die Wirkungsgeschichte der AI gehört. Auch auf eine genauere Untersuchung der Titel, die die äthiopische Rezension vor c. 1; c. 6; c. 7 und als Subscriptio am Ende setzt, verzichtet N. (8, 278.307.315.599). Gerade das Problem der Titel scheint mir sehr komplex zu sein.

Ausführlich werden die Bezüge zwischen AI und den dtjes Gottesknechtsliedern dargestellt, wobei das 4. Gottesknechtslied die wichtigste christologische Prophetie in AI (8, 55.59.278f. u.ö.) bildet. AI setzt dtjes Prophetie in Erzählung um. Der zentrale Christustitel „der Geliebte“ ist Jes 42,1 (vgl. Mt 12,18) entnommen, die Schilderung der Inkarnation AI 11,8–18 nimmt Jes 7,14; 11,6 auf – und Jes 53,2 wie Actus Petri cum Simone 24 (8, 547ff.); schon LXX deutet Jes 53,2 messianisch, aber erst Aquila und Theo-

dotion übersetzen: „er wird aufwachsen wie ein Säugling“, was AI 11,17 entspricht: „In Nazareth saugte er wie ein Säugling, und nach der gewöhnlichen Art saugte er, damit er nicht erkannt wurde“. Die Verwandtschaft mit der Auslegung Aquilas spricht gegen eine Frühdatierung, doch auf Aquila verweist N. nur in einer Randfrage (8, 507).

„L'Ascensione di Isaia appare come una fonte di primaria importanza per comprendere l'antico profetismo cristiano e il suo tramonto“ (7, XIV). Gewiß, AI spiegelt den geisterfüllten Gottesdienst der Frühzeit und die Zurückdrängung des enthusiastischen Geistes durch die kirchliche ‚Hierarchie‘, jedoch völlig untergegangen ist die frühchristliche Prophetie damals in Syrien noch nicht, wie der Spott eines Celsus oder Lukians zeigt.

So erhellend literaturwissenschaftlich-funktionale und soziologisch-funktionale Untersuchungen sein mögen, sie können beim Verständnis antiker religiöser Texte nicht das letzte Wort haben. Gerade weil deren mythisch-symbolische Denk- und Darstellungsweise uns fern liegen, sind wir auf eine möglichst klare *historische* Einordnung und eine umfassende Traditionsgeschichte angewiesen.

Diese kritischen Anmerkungen wollen die Leistung der Mitarbeiter an diesem *opus magnum* nicht schmälern. Es wird für lange Zeit die wichtigste Grundlage zur Erforschung dieser bisher zu wenig beachteten christlichen Schrift bleiben.

Tübingen

Anna Maria Schwemer

Sedulii Scotti Collectaneum in Apostolum, Band 1: In Epistolam ad Romanos, eingeleitet und herausgegeben von Hermann Josef Frede und Herbert Stanjek (= *Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 31), Freiburg (Herder) 1996, 346 S., ISBN 3-451-21952-2.
Sedulii Scotti Collectaneum in Apostolum, Band 2: In Epistolas ad Corinthios usque ad Hebraeos, eingeleitet und herausgegeben von Hermann Josef Frede und Herbert Stanjek, (= *Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 32), Freiburg (Herder) 1997, S. 356–862, ISBN 3-451-21953-0.

Das *Collectaneum in Apostolum* des Sedulius Scottus wird hier in einer kritischen Edition vorgelegt, die eine seit langem bestehende Lücke schließt und die ohne Zweifel in Zukunft bleibender Maßstab und sichere Grundlage sein wird. Damit