

weder auf ein existierendes *Romanum* berufen noch auf das Nizänum rekurrieren, sondern mußte gerade das *asterianische* Credo aufgreifen und korrigieren, um seine *eigene* Orthodoxie zu belegen. Statt der *Vorgeschichte* der Formel Markells sollte nach V. künftig also deren *Wirkungsgeschichte* in das Blickfeld der Forschung treten (382) – galt doch Markells Bekenntnis bis in die 350er Jahre hinein als authentisches Interpretament des „nizänischen“ Glaubens (391), und in späterer Zeit avancierte der mittlere (ökonomische) Teil seines Credos im Westen zum Grundbestand der antiarianischen Taufkatechese (397 f.; vgl. auch 407 f.). V. schließt mit dem Verweis auf den paradoxen Sachverhalt, daß noch heute die westliche Christenheit mit dem – auf das *Romanum* zurückgehenden – *Apostolicum* faktisch ein Bekenntnis desjenigen Theologen spricht, der durch das *Nizäno-Konstantinopolitanum* verdammt wird (409) – was einmal mehr erkennen läßt, wie wenig sich die Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie in der Alten Kirche mit binären, Eindeutigkeit vorsepielenden Schemata beschreiben lassen.

V.s selbstgewählte Bezeichnung „antilogisch-traditionelles Baukastenmodell“ provoziert freilich den Verdacht einer „mechanistischen“ Erklärungsmethode, wogegen sich der Vf. zu verwehren sucht, indem er sein hermeneutisches Modell als „nachträgliche Abstraktion komplexer Prozesse“ charakterisiert (235). Das „Baukasten“-Bild scheint dennoch zu implizieren, daß altkirchliche Theologen als reine Schreibtischtäter vorzustellen seien, während die konkrete geschichtliche Einbettung der literarischen Auseinandersetzungen in den Hintergrund tritt. Die Stärke des vorgelegten Modells liegt aber zweifelsohne darin, eine Systematik für die Vielzahl von aufeinander bezogenen Bekenntnisformeln zwischen 320 und 341 anzubieten, die ohne postulierte Vorgängerformeln auskommt und stattdessen die komplizierten Interaktionen zwischen den Theologien der verschiedenen „Parteien“ in ihrer Breite auszuloten ver-

mag. Wenn man einmal die Vorstellung aufgibt, daß Bekenntnisse einen liturgischen „Sitz im Leben“ haben *müssen*, kann die Hypothese der Bekenntnisentwicklung als theologisches Puzzlespiel („Mosaik aus Steinchen“: 350) als durchaus plausibel gelten.

Ein Fragezeichen ist allerdings (gegen 198 f.; 347 f.) bei Euseb von Caesarea zu setzen, der auf dem Konzil von Nizäa sein Bekenntnis als das qualifiziert, was er selbst von seinen Vorgängern im Bischofsamt übernommen habe (παρά τῶν πρό ἡμῶν ἐπισκόπων [Urk. 22,3]); hier ließe sich mit demselben Recht eine „unbekannte ältere Vorlage“ annehmen, wie sie V. für das Antiochenum II konzediert (328). Ebenso erscheint es mir unwahrscheinlich, daß die römischen Tauffragen in Reaktion auf Asterius eine „Überformung... durch das markellische Bekenntnis“ erfuhren (375; vgl. 267–270) und bereits vor 324 in Antiochien rezipiert waren (376 f.); hier ist m.E. eher den Ergebnissen von *Kinzig* zu folgen (vgl. 112 f.), wonach Markell die römischen Tauffragen seinem Credo zugrundegelegt habe.

Dessenungeachtet bieten die drei vorliegenden Studien in ihrer Gesamtheit einen beachtlichen Impuls für die Erforschung der altkirchlichen Bekenntnisse. Wenn die *Traditio apostolica* als historisches und theologisches Zeugnis für das 3. Jh. ausscheidet und wenn vor dem Bekenntnis Markells kein altrömisches Credo existierte, wenn sich stattdessen die Tauffragen in Rom bis ins 2. Jh. zurückverfolgen lassen, dann kann der o.g. Konsens der Forschung in der Tat bestätigt und auch fortgeschrieben werden: Statt ein *Romanum* für die frühchristliche Taufliturgie des 2. Jh.s zu postulieren, ließe sich der Vorläufer des heute gebräuchlichen *Apostolicums* trotz seines unpolemischen Wortlautes als Niederschlag einer konkreten „antikongressorischen“ Konfliktsituation im 4. Jh. wahrnehmen. Die Diskussion der hier vorgestellten Thesen darf jedenfalls mit Spannung erwartet werden.

Marburg/Lahn

Peter Gemeinhardt

Mittelalter

Borsje, Jacqueline: *From Chaos to Enemy. Encounters with Monsters in Early Irish Texts. An Investigation Related to the Process of Christianization and the Concept of Evil* (= Instrumenta Patristica XXIX), Turnhout (Brepols Publishers) 1996,

XII, 430 S., 1 Abb., kart., ISBN 2-503-50509-0.

Ein Buch mit einer wirklich originellen Fragestellung erscheint nicht alle Tage im Hause der wissenschaftlichen Publikatio-

nen; um so begrüßenswerter ist daher die hier vorgelegte Untersuchung. Jacqueline Borsjes Amsterdamer Dissertation beschäftigt sich mit den Darstellungen von Monstern bzw. von Begegnungen mit Monstern in frühen irischen Erzähltexten. Ausgehend von den hierin vorfindlichen Beschreibungen der Monster will sie nach den jeweils dahinter stehenden Auffassungen des Bösen fragen. Es könnte sich, so die Arbeitshypothese, dabei zeigen, daß vorchristlich-ursprüngliche, auf das unabwendbare Schicksal bzw. Chaos konzentrierte Konzeptionen des Bösen (*non-moral evil*) im Zuge der Christianisierung Irlands moralisiert und personifiziert worden seien (10). Borsje wählt aus der Fülle des in Betracht kommenden Materials (eine keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebende längere Liste findet sich in Appendix II der Arbeit 342f.) drei Texte aus, die sie einer detaillierten Analyse unterziehen will: Die Echtra Fergusa maic Leiti (8. Jh.; 17–91 / EFmL), die Vita Sancti Columbae (spätes 7. Jh.; 93–175 / VC) und die Epistil Ísu (9. Jh.; 177–316 / Ef). In dieser Auswahl sieht sie zugleich die drei am häufigsten auftretenden literarischen Genres repräsentiert (317), nämlich die Gruppe der heroischen Texte (hierfür steht die EFmL), die der hagiographischen (VC) und die der kosmologisch-eschatologischen (Ef). Diese Texte sollen danach befragt werden, wie die hier auftretenden Monster beschrieben werden, welche Quellen der jeweiligen Beschreibung zu Grunde liegen könnten, welche Idee des Bösen die Monster repräsentieren und auf welche Weise das Monster bzw. das durch es repräsentierte Böse schließlich überwunden wird (15).

In den in irischer Sprache vorliegenden Echtra Fergusa maic Leiti stoßen wir auf ein in einem *loch* lebendes Wassermonster (*muidris*), das das Unheil in Form von Wasser- bzw. Naturkatastrophen repräsentiert (*non-moral evil*). Insofern sich der Beschreibung des Monsters zu Grunde liegende Quellen nicht ausmachen lassen, scheint es sich um eine ursprünglich-irische (*native*) Monstervorstellung zu handeln. König Fergus, eigentlicher Protagonist der Erzählung, mißachtet ein das gesamte Rechtswesen repräsentierendes (und damit sein sakrales Königtum stützendes) Gebot (*geis*), indem er sich in ein von diesem Monster bewohntes verbotenes Gewässer begibt. Diese Übertretung verursacht, wenngleich erst nach einiger Zeit, den Tod des Königs, der im Kampf mit dem Monster sein Leben läßt, dabei zugleich aber auch das Monster tötet. Die

Erzählung ist ein typischer Beleg für den Versuch, mit eigentlich unbeeinflussbaren Mächten und Gefahren (hier: den Gefahren des Wassers) religiös zu Recht zu kommen, indem man sie durch das Aufstellen heiliger Regeln zu bannen versucht und ihr Wüten als durch die Übertretung solcher Regeln ausgelöst interpretiert. Durch den Untergang des das Unheil provozierenden Königs ist die Strafe schließlich vollzogen und die Gefahr gebannt.

Auch die zahlreichen in Adomnans Vita Sancti Columbae auftretenden Monster (insgesamt handelte es sich um fünf unterschiedliche Monstertypen) repräsentieren zunächst das *non-moral evil*. Sie stehen für die in der Natur zu Lande und zu Wasser lauenden Gefahren; sie sind *extrapolations of dangers* (327). Deutlich ist, wie die Monsterdarstellungen bei Adomnan älteren christlichen Vorlagen folgen: Biblische Texte, aber auch Sulpicius Severus, Isidor von Sevilla und wahrscheinlich Ambrosius werden benutzt. Es handelt sich also, anders als in den EFmL, um „importierte Monster“. Die eigentlich allen Monsterepisoden in der VC zu Grunde liegende Botschaft lautet dabei, daß die Menschen die ihnen begegnenden elementaren Gefährdungen überwinden können durch das Vertrauen auf Gott bzw. auf einen seiner Heiligen (hier: Columba), der den Monstern immer wieder erfolgreich widersteht; dies wiederum beruht darauf, daß nach der Sicht der VC letztlich Gott selbst es ist, der souverän über alle Dinge herrscht. Diese Botschaft von der göttlichen Hilfe in konkreten und akuten Gefährdungen wird verbunden mit dem typisch hagiographischen Motiv des exemplarischen Lebens des Heiligen und vom Lohn, der allen zuteil wird, die den Heiligen als Vorbild annehmen: Wer den Geboten Gottes bzw. den Exempeln des Heiligen Folge leistet, dem gebührt Wohlergehen zu Lebzeiten und darüber hinaus, den Übertreter hingegen ereilt hier wie dort die ihm gemäße gerechte Strafe. Von daher kann man zeigen, wie auch in der VC letztlich das *moral evil* (meist personifiziert durch das Auftreten des Teufels dargestellt) es ist, das Unglücke und Katastrophen auslöst. Die Ähnlichkeit der Denkstruktur dieses Textes mit der des zuvor behandelten liegt damit auf der Hand.

Die in der Epistil Ísu vom Anfang des 9. Jh.s auftretenden Monster, die abermals in fünf verschiedene Monstertypen unterteilt sind, repräsentieren für Borsje im Vergleich zu den zuvor behandelten Texten am ehesten das *moral evil* (nicht völlig konsistent ist m.E. die Zu-

ordnung S. 316 gegenüber S. 328), insofern hier der gedankliche Ausgangspunkt das konkrete sündige Verhalten der Menschen ist, das eine supranaturale Bestrafung geradezu provoziert: Die Monster sind die „personifizierte“ Antwort Gottes auf zuvor begangene Sünden, hier konkret auf die Mißachtung des Sonntagsgebots. Das Böse begegnet nicht als Ausdruck des Chaos, dessen Wirken und dessen Überwindung dann religiös zu deuten wäre, sondern von vornherein als folgerichtige Reaktion auf die konkrete Übertretung von Gesetzen. Analog ist die Überwindung der Monster nur bei Rückkehr zur Befolgung der Gebote Gottes und durch Restaurierung der verlorengegangenen Gottesbeziehung möglich. Typisch für die Eß ist ferner die eschatologische Dimension dieses Strafwallens – einige Monster antizipieren durch ihr Auftreten den Tag des Gerichts. Insofern die verschiedenen Monsterdarstellungen der Eß zum Teil älteren christlichen Vorbildern folgen, zugleich aber eine eigenständige Ausgestaltung erfahren, kann man hier von einer Mittellage zwischen *native* und *imported monsters* und also von „integrierten Monstern“ sprechen (316).

Durch den in den drei Textanalysen gründlich – sorgfältiger als hier auf begrenztem Raum wiederzugeben war – erarbeiteten Befund erfährt die Ausgangs- und Arbeitshypothese der Dissertation eine wesentliche Modifikation: Die zunächst vorausgesetzte Dichotomie in der Konzeption des Bösen wird zurückgestellt zugunsten der Einsicht in die stets enge Verschränkung beider Konzeptionen, insofern das *non-moral evil* immer nach einer Interpretation verlangt, die dann in aller Regel die Grenze zum *moral evil* überschreitet (317). Dies gilt im Prinzip für die „original-irischen“ Vorstellungen genauso wie für die „importierten“ christlichen und die „integrierten“ Varianten. Borsje leitet aus diesem Ergebnis weitreichende Folgerungen grundsätzlicher Art ab: Es zeige sich prinzipiell eine Entwicklungslinie in den vorliegenden Konzeptionen des Bösen, die bei der Vorstellung des „blinden“ Chaos einsetzt und letztlich zur Identifikation einer konkreten Feindesgestalt hinführt (*from Chaos to Enemy*; 329).

An dieser Stelle bleiben Zweifel, ob das vorgelegte Material die These der Arbeit wirklich in vollem Umfang zu tragen vermag. Einwände sind erlaubt und auch nötig. Zunächst steht die Leistungsfähigkeit einer Ausdifferenzierung von *moral evil* und *non-moral evil* nach dem von Borsje selbst erhobenen Befund grundsätzlich in

Frage – damit aber fällt eine wichtige Säule des Argumentationsgangs und auch der Fragerichtung des Buches dahin. Hinzu kommen methodische Probleme: Zu gering ist die Zahl und zu punktuell ist die Auswahl der analysierten Texte, zu groß ist der zeitliche Abstand ihrer Entstehung, zu reduktionistisch ist der grundsätzliche (7 mit der notwendigen Eingrenzung des Themas begründete) Verzicht auf das gesamte ikonographische Material, als daß man die Grundüberlegung eines Entwicklungsganges „*from Chaos to Enemy*“ bereits für bewiesen hielt, wenn man das Buch aus der Hand legt. Aber dieser Eindruck, der normalerweise ein alles andere als positives Schlußurteil über eine Dissertation implizieren würde, wird im vorliegenden Fall durch zwei Stärken des Buches überlagert. Zum einen überzeugt die sorgfältige und kritische Art, in der Jacqueline Borsje immer wieder mögliche ältere Vorlagen der irischen Monsterdarstellungen zu identifizieren versucht. Zum anderen erfreut die unkonventionelle und erfrischende Originalität, in der sie ihre Untersuchung durchführt. Der Faszination der Frage nach den (literarischen) Bildern und den hinter ihnen stehenden gedanklichen Konzeptionen durchzieht die gesamte Arbeit und wirkt inspirierend, ja geradezu ansteckend. Borsje fordert ihre Leser auf anregende Art und Weise dazu heraus, auf den von ihr gewiesenen neuen Wegen weiter zu suchen und weiter zu fragen. Ihre Untersuchungen der drei ausgewählten Texte mitsamt dem reichen hierbei zu Tage geförderten Ertrag lassen ein solches Weitersuchen in jedem Falle als chancenreich und vielversprechend erscheinen. Wenn ich recht sehe, ist das nicht das Schlechteste, was man über ein neues Buch sagen kann.

Bischberg

Jörg Ulrich

Rexroth, Frank: *Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London* (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 153), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999, 450 S., geb., ISBN 3-525-35470-3.

Die Arbeit wurde 1997 an der Humboldt-Universität als Habilitationsschrift (Erstgutachter: Michael Borgolte) angenommen und erhielt 1998 den Preis des Deutschen Historikerverbandes für hervorragende Leistungen des wissenschaftlichen Nachwuchses. Sie zeichnet sich