

weise beruhen. Ich bezweifle jedoch, ob sie ohne die hier unternommene archäologische Kritik ganz anders ausgefallen wären. Tatsächlich dürfen neue Einsichten eher von archäologischer als von historischer Seite zu erwarten sein. Dafür ist aber die rein philologische Vorgehensweise in Thümmels Buch grundsätzlich zu beschränkt. Unter dem Hauptaltar St. Peters ist zwar einiges während der Grabungen zerstört worden oder verlorengegangen, aber auch hier ist – wie unter San Sebastiano – noch viel Befund vor Ort nachprüfbar. Ein Grabungstagebuch wird entgegen Thümmels stiller Hoffnung wohl nie auftauchen, weil es – wie bei etlichen anderen Grabungsprojekten der Zeit – nie existiert hat (Ferrua, zitiert S. 19 Anm. 79, spricht nur über die Publikation von 1951). Dagegen bleibt eine neue Überprüfung des Befundes und seine kritische Konfrontation mit den Veröffentlichungen der Ausgräber ein wissenschaftliches Desiderat. Die hier besprochene Abhandlung hat dazu zumindest einen Ansatz geleistet.

Der Autor erweist sich bezüglich der vatikanischen Memoria Petri weniger minimalistisch als E. Dinkler, der annahm, dass der Peterskult erst kurz vor Konstantin auf das vatikanische Tropaion projiziert wurde (S. 6 Anm. 22). Thümmel meint sogar, dass das Apostelgrab sich in nächster Nähe der um 160 gebauten Memoria befunden haben kann, nur nicht darunter (97). Die (guten) Führer unter St. Peter brauchten ihre Erläuterungen nicht wesentlich zu ändern, könnten sie aber besser begründen, wenn sie Thümmels Arbeit lesen würden. Michelangelos Kuppel erhebt sich über einer uralten Kultstätte, die wohl in direktem Bezug zum überlieferten Todes- oder Grabesort des Apostels entstanden ist.

*Nijmegen*

*Sible de Blaauw*

*Jahrbuch für Antike und Christentum Bd. 41, Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1998, 251 S., geb., ISBN 3-402-08132-6.*

Mit 7 Aufsätzen, 29 Besprechungen, einem Bildteil sowie Berichten aus der Arbeit des Franz Joseph Dölger – Institutes liegt der 41. Band des JAC vor, der in bewährter Tradition einen informativen und interessanten Ausschnitt aus dem Arbeitsfeld Antike und Christentum bietet.

Marco Frenschkowski legt mit seinem Aufsatz *Traum und Traumdeutung im*

*Matthäusevangelium (5–47)* eine Vorstudie zu einer geplanten Monographie über den Traum in Spätantike und frühem Christentum vor. Hier herrscht in der Forschung noch ein Defizit, das um so erstaunlicher ist, da das frühe Christentum eine sehr visionär geprägte Religion war, in der durch Träume und Visionen entscheidende Botschaften vermittelt wurden. Ein wesentlicher Unterschied zum Umgang mit Träumen im paganen Umfeld liegt allerdings im Verzicht der neutestamentlichen Berichte auf eine explizite Traumdeutung. Bevor sich der Verf. den sechs im Matthäus-Evangelium überlieferten Traumerlebnissen zuwendet, weist er auf die bei Matthäus verwendete Einleitungsformel κατ' ὄναρ hin, die andersorts im NT nicht bezeugt ist und die von ihm nach eingehenden vergleichenden Untersuchungen der judenchristlichen Tradition zugeordnet wird. Die Reihe der Einzeluntersuchungen beginnt mit Mt 1, 20, wobei in diesem Fall die Tradition eindeutig ist, *der Traum Mt. 1, 20 ist integriert in die aus dem AT und der haggadischen Überlieferung wohlbekannte Gattung „Geburtsankündigung“* (22). Beim Traum der Magier in Mt 2, 12 geht es dem Verf. vor allem um eine mögliche Einordnung dieser Erzählung auf dem Hintergrund des Besuches Tiridates VI von Armenien im Jahr 66 bei Nero. Nach kurzen Hinweisen auf Mt 2, 13; 2, 19 und 2, 22 wird die Mosestypologie behandelt, die in Mt 1 f. zugrunde liegt, und auf die Zusammenhänge mit Midrasch und Haggadah hingewiesen. Ein letzter Traum wird in Mt. 27, 19 berichtet. Diesmal ist es die Frau des Pilatus, die Mt. in seinem Sondergut zu Wort kommen läßt. Auch hier lehrt ein Blick in die nichtchristliche Literatur der Zeit, daß solche warnenden Träume dem antiken Leser vertraut waren. Nach profunden Ausführungen zur religionsgeschichtlichen Relevanz von Doppelträumen, Traumwiederholungen und Offenbarungen, die Träume bestätigen, versucht der Verf. die Einordnung des Phänomens Traum in die matthäische Theologie. Dazu gehört auch die Beobachtung, daß die Träume bei Mt. nicht gedeutet werden müssen. Daher gibt es in der matthäischen Gemeinde keine Traumdeuter. Als Ergebnis bleibt, daß die matthäischen Träume an die Vorbilder der Genesis anknüpfen und Jesus als den neuen Moses aufzeigen sollen. Die Träume sind klar und bedürfen keiner Deutung. Der Evangelist bedient sich dabei generell der Erfahrungswelt, die seinen Lesern geläufig und selbstverständlich ist. Aber gerade solche Selbstverständlichkeit

ten sind es wert, daß ihnen nachgegangen wird.

*Christoph Marksches* geht in seinem Aufsatz der Frage nach: *Kerinth: Wer war er und was lehrte er?* (48–76). Es handelt sich dabei um eine Vorstudie zum Artikel *Kerinth* im RAC. In einer Vorbemerkung beschreibt der Autor die Forschungslage aus seiner Sicht: *Es ist wohl kaum übertrieben zu sagen, daß gegenwärtig nahezu die gesamte Landkarte der christlichen Kirchen- und Theologiegeschichte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts neu gezeichnet wird* (48). Aus einer Fülle von Einzeluntersuchungen entwickelt sich für den Verf. ein neues Gesamtbild, in dem das 2. Jh. als eine Art *Laboratorium der christlichen Theologie* erscheint (49). Vertraute Gewißheiten sind für ihn hinfällig geworden; Begriffe wie Orthodoxie und Haeresie müssen neu bestimmt werden. Dieser Prozeß betrifft auch die Gnostizismus-Forschung. – Mit seinem Beitrag zu *Kerinth* möchte Marksches zur Erforschung dieses „Laboratoriums“ beitragen. Grundschwierigkeit bleibt die Quellenlage. Schriften oder Fragmente von *Kerinth* sind nicht erhalten, und vor der Mitte des 2. Jh.s findet sich in der Literatur kein Hinweis auf ihn. Der Verf. referiert mit äußerster Gründlichkeit die Belegstellen in den griechischen und lateinischen Kirchenvätern, in den Schriften von Nag Hammadi und den orientalischen Kirchenvätern, dazu noch die indirekten Quellen, die Auskunft über *Kerinth* geben oder geben könnten. Für die Datierung schlägt er den Beginn des 2. Jh.s vor. *Kerinth steht also am Anfang der christlichen Theologiegeschichte* (70). – Beim Versuch einer Doxographie geht der Verf. davon aus, daß zum Kernbestand aller *Kerinth*-Berichte der Hinweis auf eine Trennungschristologie gehört, bei der Jesus und Christus voneinander getrennt werden. Die Frage der Verbindung von Gott, Christus und Jesus aber ist ein Schlüsselproblem kleinasiatischer Theologie des 2. Jh.s mit sehr vielen Lösungsvorschlägen. *Kerinth*s Anschauung beschreibt eine, wenn auch extreme Position, deren anderes Extrem ein radikaler Monarchianismus gewesen sein wird. Auf eine entwickelte und verbreitete Schule des *Kerinth* darf daraus nicht geschlossen werden. Daraus ergibt sich für den Verf., daß *Kerinth* sich einer genaueren Einordnung entzieht. *Wirkliche Sicherheit über das theologische Profil Kerinths läßt sich nicht mehr gewinnen* (75). Es bleibt die Vermutung, daß es sich bei *Kerinth* um einen kleinasiatischen Lehrer gehandelt hat, dessen provokante Äußerungen für Un-

ruhe in den Gemeinden gesorgt haben. – Wenn „Laboratorium“ bedeutet, daß alte Wege der Zuordnung und Klassifizierung verlassen werden, um neue Wege zu suchen, dann ist dieser Aufsatz ein gelungenes Beispiel für die Arbeit in einem solchen Versuchslabor. Dem Verf. ist zweifellos zuzustimmen, daß statt einer Aufgliederung in orthodoxe und häretische Schulrichtungen, die Theologiegeschichte des 2. Jh.s vielmehr unter dem Gesichtspunkt einer *Theologie im Werden* zu sehen ist, in der sich aus vielen Anstößen heraus Neues entwickelt, das sich dann häufig zur eigenen Selbstbehauptung für orthodox erklärt hat.

In seinem Aufsatz *Pseudepigraphie und Apostolizität im apokryphen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus* (77–117) befasst sich *Alfons Fürst* mit einem Beispiel pseudepigraphischer antiker Literatur, jenen 14 kurzen Briefe zwischen *Seneca* und *Paulus*, die schon von *Erasmus* als Fälschung entlarvt wurden, ohne daß die Frage der Intention damit geklärt wurde. Der Verf. geht davon aus, daß es darauf keine pauschal gültige Antwort geben kann, sondern jede einzelne pseudepigraphische Schrift auf ihre spezielle Intention hin untersucht werden muß. Für den vorliegenden Briefwechsel kommt *Fürst* zu dem Ergebnis: *Im Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus geht es also nicht um Aussagen oder Lehren, die unter einem berühmten Patronat propagiert werden sollen, sondern um die Namen der angeblichen Verfasser als solche und nur um diese. Das ist die auffällige Eigenheit dieser Fälschung* (88). Personen sollen miteinander in Beziehung gebracht, *Seneca* und *Paulus* zu Freunden gemacht werden. Hintergrund ist die hohe Wertschätzung *Senecas* bei den lateinischen Kirchenvätern. Mag auch die Legende vom *Christen Seneca* erst sehr viel später entstanden sein, so wird doch hier schon eine Tradition begründet, die *Seneca* in ganz enge Nähe zum Christentum rückte. *Der Fälscher hat Seneca also nicht zum Christen gemacht, sondern das Ansehen, das er bei den Christen genoß, dadurch zementiert und gesteigert, daß er keinen Geringeren als den Apostel Paulus Seneca engste Nähe zur christlichen Wahrheit bescheinigen ließ* (111). Abschließend fragt der Verf. nach dem Denkmuster, das ein solches Werk entstehen ließ. Zwei Erklärungen werden komplementär dazu angeboten. Zum einen ist es die verständliche Neigung, das *Paulus*-Bild biographisch auszuschnürceln, wie es im Umfeld apokrypher Literatur auch sonst üblich war. Zum anderen ist es das Prinzip der Apostolizität, nach dem das den höch-

sten Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit in der Kirche hat, was auf die Apostel zurückzuführen ist. Ein für die Christen im lateinischen Sprachraum wichtiger nichtchristlicher Philosoph wird im 4. Jh. auf diesem Wege apostolisch legitimiert.

Gleichfalls ins 4. Jh. führt der Aufsatz von Michael Durst, *Das Glaubensbekenntnis des Auxentius von Mailand* (118–168). Auxentius war der Amtsvorgänger des Ambrosius auf dem Mailänder Bischofsstuhl und gehörte zu den Anhängern des Eusebius von Nikomedien, die nach 325 die im Osten dominierende Kirchenpartei bildeten. Von nizanischer Seite als Arianer abgelehnt, waren die Anhänger dieser Gruppe eher Konservative und Hüter einer subordinatianisch denkenden Schule, die eine Mittelstellung einnahmen und von daher eher mit dem Namen Homöer zu kennzeichnen sind. Auxentius wurde 355 vom Kaiser, ohne Beteiligung der Mailänder Kirche, zum Bischof dieser Stadt ernannt und hatte von Anfang an die Mehrheit der homousianisch gesinnten Bischöfe unter Führung des Hilarius von Poitiers gegen sich. Mehrere Synoden und Exkommunikationen waren die Folge dieses Streites. Am Ende stand ein von Auxentius schriftlich niedergelegtes Bekenntnis, in dem er über Christus bekannte *Deum verum filium ex vero Deo patre*. Die Bischöfe waren zufrieden, nur Hilarius nicht. Er sah, daß das *verum* kontextuell sinnvoll nur auf *filium* zu beziehen war und damit eine klare Subordination des Sohnes unter den Vater intendierte. Doch seine weiteren Angriffe konnten der Stellung des Auxentius nicht mehr gefährlich werden. 374 starb er als Bischof, sein Nachfolger wurde Ambrosius. – Der Verf. hat alle schriftlichen Quellen untersucht, in denen das Bekenntnis des Auxentius überliefert ist. In äußerst sorgfältiger Kleinarbeit ist so eine Übersicht über den relevanten Handschriftenbestand mit seinen verschiedenen Schichten entstanden. Sechs Anhänge vermitteln dem Leser eine Übersicht über Handschriften und Gegenüberstellungen der wichtigsten Aussagen. Am Ende erweist sich das Bekenntnis des Auxentius als *konsequenter Ausdruck homöischer Theologie* (154), in der Auxentius sich zur Subordination des Sohnes bekennt, der zwar wahrer Sohn, aber eben nicht wahrer Gott wie der Vater ist.

Der philologischen Arbeit schließen sich drei Aufsätze zur christlichen Archäologie und Kunst an. Josef Engemann berichtet über: *Ein Tischfuß mit Dionysos – Satyr-Darstellung aus Abu Mina / Ägypten* (168–

177). Es handelt sich um einen ca. 80 cm hohen Tischfuß aus Marmor, auf dem Dionysos und ein Satyr dargestellt sind. Entstanden ist das Werk wohl im zweiten nachchristlichen Jh., gefunden wurde es 1969. Der Verf. liefert eine eingehende Beschreibung des Werkes und ergänzt seine Ausführungen durch ausgezeichnetes Bildmaterial. Für die Intention des JBAC sind allerdings auch die Fundumstände von Interesse. Die Skulptur wurde in einem aus Lehmziegeln gebauten Keramikofen gefunden, der sich neben dem Südostanbau an der großen Basilika von Abu Mina befand. Die Figur lag dabei nicht achtlos hingeworfen an der Seite des Ofens, sondern war waagrecht in ein Sandbett gelegt und mit Sand zugedeckt worden, ganz in der Art eines sorgfältigen Begräbnisses. Sie könnte zu einer Ladung von Marmorstücken gehört haben, die dort im 9. Jh. angeliefert wurden, um zu Kalk verbrannt zu werden. Was aber hindert Arbeiter, dieses Werk zu verbrennen und treibt sie dazu, es statt dessen ordentlich zu bestatten? Der Verf. wagt hier eine Vermutung, auch auf dem Hintergrund, daß für einen solchen Vorgang sich in der wissenschaftlichen Literatur keine Parallelen finden läßt. So waren die Arbeiter in Abu Mina wohl Christen, schließlich handelte es sich um einen christlichen Wallfahrtsort. Trotz allen theologischen Eifers gegen das Heidentum hatte sich aber nicht nur im einfachen Volk, sondern auch im Klerus die Vorstellung gehalten, daß in den heidnischen Tempeln und in ihren Statuen Dämonen wohnten. So bleibt als möglicher Schluß, daß hier Arbeiter aus Furcht vor Dämonen, die bei der Zerstörung der Statue freigesetzt werden könnten, die Skulptur lieber beerdigten als zerstörten. Vorsicht war eben bei allem Glauben immer angesagt.

Rotraud Wisskirchen weist in ihrem Aufsatz: *Zum Gerichtsaspekt im Apsismosaik von S. Pudenziana/Rom* (178–192) auf bis heute kontroverse Fragen der Deutung hin. Im Tal zwischen Esquilin und Viminal gelegen, gehört S. Pudenziana zu den ältesten Kirchen Roms. Krönung des Innenraums ist das Apsismosaik, in dem Christus als Richter zwischen der Schar der Apostel thront, vor dem Hintergrund einer imponierenden Stadtarchitektur, in deren Mitte das Triumphkreuz steht. Eine barocke Balustrade verdeckt leider den unteren Rand und damit vielleicht auch Spuren eines ursprünglichen Zugs der Lämmer, wie er auf anderen Mosaiken zu beobachten ist. Es ist das Richterkollegium, dem Christus und die Apostel ange-

hören und das hier das endzeitliche Gericht wahrnimmt. Die Verf.n geht der Frage nach, inwieweit eine Interaktion zwischen Mosaik und feiernder Gemeinde anzunehmen ist, und kommt vor allem auf Grund von Zeugnissen der Kirchenväter zu dem Schluß, daß die Gemeinde aufgerufen ist, sich selbst als Schar der Lämmer zu verstehen, die dem Gericht entgehen wird, wenn sie sich hier und jetzt für den wahren Hirten entscheidet. Von daher bedurfte es keiner gesonderten Darstellung der geretteten Herde, sie war gleichzusetzen mit der feiernden Gemeinde.

Abschließend stellt *Claudia Flick Die Kathedrale San Sabino in Canosa di Puglia* vor (193–205). Canosa war von römischer Zeit bis zum frühen Mittelalter eine der wichtigsten Städte Süditaliens und einer der ersten Bischofssitze der jungen christlichen Kirche. Heute zu einer ländlichen Kleinstadt herabgesunken, birgt die Stadt als kostbarste Erinnerung an jene große Zeit eine Kathedrale, deren Kern bis in das 4. Jh. zurückreicht. In einer eingehenden Untersuchung stellt die Verf. die Baugeschichte dar und belegt mit ausführlichem Bildmaterial ihre Forschungen. Das Ganze ist der notwendige Hinweis, über allen großen Denkmälern der frühen christlichen Kirche nicht jene Juwelen zu vergessen, die abseits der Touristen-Wege liegen und es wert sind, besucht zu werden.

Das Jahrbuch wird beschlossen mit einer Reihe von informativen Rezensionen und dem Jahresbericht 1997 des Franz Joseph Dölger-Institutes zur Erforschung der Spätantike.

Bonn *Wilhelm-Peter Schneemelcher*

*Bienert, W. A.; Kühneweg, U. (Hg.): Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 137), Leuven (Peeters) 1999, XXV, 848 S., kt., ISBN 90-429-0680-4.

Der Ertrag des siebten Origeneskolloquiums, das im August 1997 in Hofgeismar stattfand, ist als Band der bekannten Löwener Reihe Ende 1999 erschienen und enthält die Texte von 58 Vorlesungen und Kurzbeiträgen. 80 Seiten Verzeichnis der angeführten Bibelstellen, Origeneszitate und Verweise auf antike und moderne Autoren dienen zur Auffindbarkeit der vom Leser gesuchten Themen, Querverbände und Interpretationen. Dies ist wohl unentbehrlich bei einer so breiten und tie-

fen Darstellung von Übereinstimmungen und Korrekturen, die sich bei denen zeigen, die im 4. Jh. irgendwie von dem großen Alexandriner beeinflusst worden sind. Eine noch so verfeinerte Sachordnung kann nicht verhüten, daß sich bestimmte Personen oder *Theologoumena*, wie z.B. Hieronymus oder die Christologie unter mehreren Hauptthemen einstufen ließen.

Dennoch liegt eine ebenemäßige und klare Einteilung aller Beiträge über 7 Forschungsgebiete vor. Es sind: *I. Origenes und Philosophie* – eher ein Sammelbecken von verschiedenem: Teilstudien über Auffassungen von Origenes selbst, zwei der drei Hauptvorträge (s. unten), die sich auf die (Un-)Möglichkeiten einer Fortsetzung von Origenes' offenem und weiterfragendem Bemühen beziehen; und dann auch Beziehungen zu einzelnen Philosophen. – *II. Arianismus und Origenismus* – hier setzt sich zuerst der philosophische, bes. Platonische Horizont fort in bezug auf Zeit und Ewigkeit (G. C. Stead, H. G. Thümmel); dann folgen Einflüsse von Origenes auf Verteidiger und Gegner des Arius: Euseb, Paulinus, Markell und Athanasius. – *III. Die Origenistischen Streitigkeiten im 4. Jh.* – hier handelt es sich besonders um die Kontroversen, die sich gegen Ende des Jahrhunderts um Origenes' Vermächtnis und Autorität zugespißt haben: Epiphanius, Rufinus, Hieronymus. – *IV. Die origenistische Tradition im Mönchtum* – ist zwar die kürzeste, aber in mancher Hinsicht originelle Sektion, in der die Nachwirkung von Origenes' asketischem Anliegen und seiner damit engsten verflochtenen Anthropologie bei Antonius, Evagrius Ponticus und Pelagius untersucht wird. – *V. Zur Rezeption des Origenes im Osten* – ist die längste Sektion, obwohl sie sich konzentriert auf die Zeit vor dem Ausbruch der heftigen Kontroverse im Jahre 393, d.h. auf Gregor von Nyssa und auf Didymus den Blinden. – *VI. Zur Rezeption des Origenes im Westen* – ein logisches Gegenstück zu V., in dem Ambrosius, Augustinus und Hieronymus zur Sprache kommen. Es versteht sich, daß sich Beiträge aus V. und VI. manchmal und unvermeidlich mit denen der III. Sektion überschneiden, obwohl dort die Perspektive der Kontroverse überwiegt. – *VII. Zur weiteren Wirkungsgeschichte des Origenes* – überschreitet den im Untertitel angegebenen Rahmen, weil die hier behandelte Wirkung vom 5. bis ins 16. Jh. verfolgt und am Schluß sogar ein Versuch gemacht wird, die Aktualität der zeitgemäßen Theologie des Origenes für unsere heutige Situation anzudeuten. – In