

die Intention, die phänomenale Angemessenheit der Erwägungen und Entscheidungen Augustins nachzuvollziehen und im gegenwärtigen philosophischen Gespräch zu vertreten. – V. H. Drecoll zieht zur Deutung von *De Trinitate* zwei antipelagianische Schriften heran (*Mens-notitia-amor*. Gnadendehre und Trinitätslehre in *De Trinitate* IX und in *De peccatorum meritis / De spiritu et littera*). Beide begründen die Gnadendehre verschieden: christologisch die eine (mit starker Betonung der Erbsündenlehre), pneumatologisch die andere. Drecoll vermutet eine Entwicklung weg von der christologisch, hin zur pneumatologisch begründeten Gnadendehre. Entsprechend lasse sich in *De Trin.* IX beobachten, dass die der Christologie affine Erkenntnislehre „in das Eschaton ausgelagert wird“ (152), wogegen die „Pneumatologie und die suchende Haltung des Glaubens“ (153) in den Vordergrund trete. – J. Brachtendorf überschreibt seinen Beitrag „Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten“ – obgleich er u.a. zeigen will, dass die in *De Trin.* XV vorgenommenen Einschränkungen des Abbildcharakters des menschlichen Geistes für die „fundamentale Selbstbezogenheit des menschlichen Geistes“ (167) allesamt nicht einschlägig seien. Insofern geht es seinem Text fundamental darum zu zeigen, dass und wie hinsichtlich seiner trinitarisch strukturierten Selbstbezüglichkeit der menschliche Geist für Augustin in hervorgehobener Weise Abbild Gottes ist.

Beiträge eines dritten Teils gehen auf „Sprachtheorie und Willensbegriff“ ein. Davon sind zwei wiederum eng aufeinander bezogen, da sowohl R.A. Markus als auch J. Kreuzer Augustins berühmte Lehre vom inneren Wort behandeln. Markus (Communication and Transcendence in Augustine's *De Trinitate*) geht dabei aus von der seit Ch. Taylor unter den Stichworten „Innerlichkeit“ und „Selbsttranszendenz“ kontrovers debattierten Rolle Augustins in der Geschichte der neuzeitlichen Identität. Er zeigt, wie es für Augustin die Sprache ist, die das Paradigma für menschliche Selbsttranszendenz liefert: hinter ihr steht menschliches Begehren, das uns dazu bringt, etwas außerhalb unserer selbst anzunehmen (und d.h. zuerst einmal Wörter als Zeichen auf etwas Externes hin zu verstehen) und gleichzeitig uns selbst auszudrücken und so verständlich zu machen. Dies Verständnis von Sprache verhindert so gerade einen reinen Dualismus von ‚innen‘ und ‚außen‘ wie er Augustin oft angelastet wurde. Ähnlich argumentiert Kreuzer. In

seinem Beitrag „Die Sprachlichkeit der Erinnerung. Überlegungen zum *verbum intimum* im Buch XV von *De Trinitate*“ legt er dar, dass das ‚innere Wort‘ (trotz gelegentlicher Aussagen Augustins) mitnichten eine vorsprachliche Entität ist und so Augustins Sprachphilosophie nahe liegenden Einwänden entgeht. In Weiterführung von Gedanken, die sich im Grunde ähnlich schon bei Gadamer finden, zeigt Kreuzer, dass es der Lehre vom ‚inneren Wort‘ „um das Prinzip des Verstehens in der Sprache“ geht (185). Auch für seine Rolle bei der Ausprägung des Willensbegriffs ist Augustin getadelt worden: Kritikern der Theorie der Willensakte wie G. Ryle gilt er als deren Ahnherr. – J. Rist teilt die Ablehnung solcher Theorien und versucht gleichzeitig zu zeigen (Love and Will. Around *De Trinitate* XV 20,38), dass Augustin selbst den Anliegen dieser Kritiker näher steht als diesen bewusst. Für ihn ist die historische Leistung Augustins die Verbindung des stoischen Willensbegriffs mit der platonischen *Eros*-Tradition und ihre christliche Durchdringung. – Ein letzter Abschnitt geht kurz auf „Wege der Rezeption im Mittelalter“ ein: E. Booth beschreibt sehr präzise, wie und warum Thomas von (u.a.) aristotelischen Voraussetzungen her Augustins Psychologie kritisiert (Saint Thomas Aquinas's Critique of Saint Augustine's Conceptions of the Image of God in the Human Soul; ergänzt am Schluss des Bandes um den Abdruck des einschlägigen Abschnitts aus dem Sentenzenkommentar des Aquinaten). – B. Mojsisch zeigt den Versuch Dietrichs von Freiberg, seine eigene, originelle Intellektlehre auf eine Harmonisierung von Augustin und Aristoteles zu gründen (Dietrich von Freiberg – ein origineller Rezipient der *Mens-* und *Cogitatio*-Theorie Augustins).

Die Gestaltung des Bandes ist insgesamt gelungen. Über ein Register hätte man sich gefreut. Während die Zahl der Druckfehler sich in Grenzen hält, ist bedauerlich, dass in allen englischen Beiträgen die Silbentrennung völlig regellos erfolgt ist.

Berlin

Johannes Zschhüber

Wallraff, Martin: *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (= Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 32), Münster (Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung) 2001, 248 S. mit 19 Abb., geb., ISBN 3-402-08115-6.

„Christus ist unsere Sonne, die wahre Sonne, die mit der Fülle ihres Lichtes die hellsten echten Feuer der Welt und die der

am Himmel glänzenden Sterne entzündet“, schreibt Bischof Zeno von Verona in einer Weihnachtspredigt am Ende des 4. Jh.s (tr. 2,12,4; zit. 202). Die Sonne als Interpretament des Heilsgeschehen in Christus – was hier (und noch heute, vgl. Ev. Gesangbuch 262,1) als eingeführtes Theologumenon begegnet, ist das Produkt eines komplexen Interaktionsprozesses zwischen paganer und christlicher Kultur der Spätantike. In seiner Bonner Habilitationsschrift präsentiert W. anhand dieses Themas Prolegomena zu einer noch zu schreibenden „Religionsgeschichte der Spätantike, die auch das Christentum angemessen berücksichtigt“ (13). Dass und wie dabei nicht nur theologische und literarische Quellen, sondern auch Bildwerke, Münzen, Inschriften und Monumente zu einem schlüssigen Bild spätantiker Religiosität verwoben werden, zeichnet seine Arbeit in besonderer Weise aus.

Der Auseinandersetzung mit den einschlägigen Quellen schickt W. knappe Bemerkungen zum Hintergrund der Thematik in den biblischen Schriften und Apostolischen Vätern (19–26) und in der „paganen Kultur des Mittelmeerraums“ (27–39) voraus. Weder im biblischen noch im frühjüdischen und frühchristlichen Schrifttum spielte die – unstreitig als Geschöpf aufgefasste – Sonne eine relevante theologische Rolle (vgl. 25); trotz vereinzelter Belege wie „aufgehen“ (ἀνατέλλειν) als Interpretament der Auferstehung (IgnMagn 9,1) wird die Aufnahme der Sonnenthematik im Christentum nicht aus immanenten Denkvoraussetzungen plausibel. Vielmehr entwickelte sich im 2. und 3. Jh. in der Umwelt des frühen Christentums eine Sonnenfrömmigkeit, die „eine Reaktion in Anknüpfung oder Abgrenzung erforderte“ (29). Neben astrologischer Reflexion und Mysterienkulten spielte die Sonne vor allem in der religiösen Selbstinterpretation des römischen Kaisertums eine dominante Rolle: Seit Elagabal (218–222) entwickelte sich der Sonnenkult zum zentralen Reichskult; durch die Initiative Aurelians (270–275) avancierte er zum „integrativen Zentrum für die Religion des Reiches... in einer Zeit, in der die Einheit des Reiches im kulturellen Pluralismus unterzugehen drohte“ (34f.). Diese „allgemeine ‚Solarisierung‘ der religiösen Kultur“ (37) koinzidierte mit der zeitgleich zu beobachtenden Tendenz zum Monotheismus und eröffnete insofern der christlichen Theologie und Frömmigkeit nicht zu unterschätzende Anschlussmöglichkeiten.

Die materiale Analyse beleuchtet die Sonne in ihrer Relevanz für die „theologi-

sche Rede von Christus“ (41–59), als „Grund der christlichen Gebetsostung“ (60–88), in ihrer Beziehung zum christlichen „Sonn-Tag“ (89–109) und als Interpretament des Osterfestes (110–125) sowie im Blick auf das christliche Staatsdenken (126–143), die christliche Kunst (144–173) und das Weihnachtsfest (174–195). Gerade das letztgenannte Thema zeigt, dass keineswegs von einer einlinigen Beeinflussung des Christentums durch pagane Riten auszugehen ist: Das römische Fest des *Sol Invictus* am 25. Dezember ist erst 354 bezeugt, zwei Jahrzehnte nach dem ersten christlichen Beleg für das Geburtsfest Jesu, das in konstantinischer Zeit in Rom eingeführt wurde (182). Es ist hier also von einer Interdependenz auszugehen; zwar könnte das römische Fest schon im Zuge der Aufwertung des Sonnenkultes unter Aurelian entstanden sein (176), eine Einführung *beider* Feste durch Konstantin erscheint m.E. aber nicht weniger plausibel und hätte eine Parallele in dessen „Sonntags-erlass“ von 321, in dem der römische Kult des *Sol invictus* mit der christlichen Sonntagstradition eine ebenso enge Verbindung einging (96 f.).

Damit ist die konstantinische Wende als entscheidender Katalysator für das Verhältnis von Christentum und Sonnenverehrung benannt: Die Christen konnten in Sonnen-Fest und Sonntagsruhe Elemente ihrer spezifischen Frömmigkeit wiedererkennen, wobei freilich die Anschlussfähigkeit der Sonnenthematik für das pagane Denken nach wie vor gegeben war, weshalb die konstantinischen Reformen keineswegs als „rein christlich“ zu vereinnahmen sind (vgl. etwa 97. 129f.). So machte sich Konstantin gerade das integrative Potenzial der Sonne in seiner Religionspolitik zu Nutzen: Am Anfang (bis 324) stand der Versuch, „die Sonnenreligion so ins Abstrakt-Diffuse zu weiten, daß auch das Christentum unter dem Dach einer solchen einheitlichen religionspolitischen Staatsideologie noch Platz finden konnte“ (131), was in der Inschrift des Konstantinsbogens (der Sieg an der Milvischen Brücke sei „instinctu divinitatis“ errungen worden) oder in der zeitgenössischen Münzprägung zum Ausdruck kommt, die neben dem *Sol Invictus* als Schutzgott des Kaisers auch das Christogramm kennt. Obwohl der Sieg über Licinius anno 324 bereits eindeutig auf den christlichen Gott zurückgeführt wurde (131), wurde doch das „neue Rom“ am Bosphorus keineswegs als „christliche“ Hauptstadt konzipiert; vielmehr ließ Konstantin sich hier an zentraler Stelle bewusst als Helios darstellen (133f. mit

Abb.). Die „solare“ Religiosität mit ihrer monotheistischen Tendenz diene also nach wie vor als Integral der einheitlichen Religion, die der Kaiser für sein gewaltiges Reich anstrebe – mit ihm selbst als gottgleichem „Sonnenkönig“ an der Spitze. Diese Selbststilisierung wurde etwa bei Euseb von Caesarea rezipiert, freilich mit der Kautele, dass bei aller „Sonnenhaftigkeit“ des Kaisers an der Geschöpflichkeit der Sonne festzuhalten sei (139). Konstantin selbst nahm jedoch bis zuletzt die Sonnenverehrung für die imperiale Propaganda in Anspruch. Auf lange Sicht konnte sich die „Trinität“ Christus – Sonne – Kaiser im christlichen Staatsdenken nicht durchsetzen; die Verbindung Sonne – Kaiser entfaltete jedoch in der byzantinischen Kaiserideologie eine eindrucksvolle Wirkungsgeschichte (143).

Mit der konstantinischen Religionspolitik war dem Christentum selbst die Aufgabe gestellt, sich der theologischen Implikationen der Sonnenmetaphorik bewusst zu werden: Euseb von Caesarea begründete in seinem Psalmenkommentar die Übertragung des Ruhegebots auf den Sonntag nicht mit dessen Charakter als „Herrentag“ (κυριακ), sondern als „der Tag des Lichtes und der erste Tag und der Tag der wahren Sonne“ (Ps. 91,2f.: zit. 101). Dass Christus als „Sonne der Gerechtigkeit“ (ebd.) gedacht wurde, barg freilich die Gefahr heliolatrischer Missverständnisse, etwa in Bezug auf die gebräuchliche Benennung der Wochentage nach den Planeten, die sich sowohl in paganem wie in christlichem Kontext hielt und in den germanischen und romanischen Sprachen bis heute gehalten hat (90–96. 102f.). Spezifische theologische Probleme warf die Anwendung der Sonnenmetaphorik in den trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jh.s auf: In vornizänischer Zeit wurde seit Theophil von Antiochien Gott der Vater gerne mit der Sonne verglichen, dem Christus als ihr Licht, konkreter: ihr Strahl zur Seite gestellt wurde (43f.). Freilich konnte dies auch modalistisch verstanden werden („ein Wesen, aber drei Wirkungen: das Licht, die Wärme und die im Umlauf befindliche Gestalt selbst“, so Sabellios), während Tertullian in dieser Metapher gerade die ungetrennte Unterschiedenheit der trinitarischen Personen ausgedrückt sah (45), worin ihm z. B. Origenes (mit Bezug auf Hebr 1, 3: ἀπαύλασμα τῆς δόξης) und Dionysios von Alexandrien folgten. Erst im Streit um das nizänische ὁμοούσιος wurde die terminologische Unschärfe dieser Metapher problematisch, insofern selbst ein „gleichewiger“ Strahl der Sonne ontologisch nachgeordnet bleibt (47). Entsprechend

trat die „Sonnenstrahl-Christologie“ in den Hintergrund (erlebte jedoch im Kontext der frühmittelalterlichen Filioque-Kontroverse z. B. bei Niketas Stethatos und Anselm von Canterbury – im Streit um die pneumatologische Implikationen des beiderseits rezipierten trinitarischen Dogmas – eine erstaunliche Renaissance) und wurde durch die „Sol-Christologie“ verdrängt: Ausgehend von dem ursprünglich keineswegs messianisch zu verstehenden Beleg Mal 3,20, kombiniert mit Sach 6,12 LXX („Siehe, ein Mann, Aufgang [ἀνατολή] ist sein Name“), wurde Christus seit Klemens von Alexandrien als „Sonne der Gerechtigkeit“ und als „Sonne der Auferstehung“ beschrieben – ohne dass diese Metapher „ontologisch“ verstanden werden dürfte, denn im Zweifelsfall (so bei Origenes und häufig bei Augustin) konnten „sichtbare“ und „geistige Sonne“ in Opposition gestellt werden, wenn es etwa gegen die Sonnenverehrung der Manichäer geboten erschien (52f.). Die Sonnenmetaphorik konnte also gleichermaßen als positiver Anknüpfungspunkt für die Verständigung mit der paganen Umwelt dienen als auch durch die subtile Differenzierung zweier Sonnen den kategorialen Unterschied zwischen Christus und der geschöpflichen Welt verdeutlichen, zu der die sichtbare Sonne für die Christen zweifelsfrei gehörte (41. 57f.).

Auch die Ostung der christlichen Kirchen in Richtung des Sonnenaufgangs ist nicht „heliolatrisch“ misszuverstehen (64f.), setzt aber jedenfalls die Wendung der Betenden nach Osten voraus (69). Dabei weisen frühe christliche Basiliken interessanterweise eine Ostung des *Eingangs*, nicht des Altarbereiches auf, was mit der Sitte zusammenhängen dürfte, nach Möglichkeit „zum offenen Himmel hin“ zu beten; erst als feste Celebrationsaltäre in der Apsis in Gebrauch kamen, schlug sich die in allen Kirchen beachtete *liturgische* Ostung auch im Kirchenbau nieder (75f.). Gelegentlich traten dadurch Gebetsrichtung und Wendung zur Sonne, die offenbar noch zur Zeit Leos I. von vielen Kirchgängern beim Eintritt vollzogen wurde, in Konkurrenz, während der Einbau von Fenstern in die Ostapsis z. B. im syrischen Raum beides zu verbinden trachtete (77f.). Für die theologische Deutung der Gebetsostung war nun wiederum der konkrete Bezug auf die Sonne entscheidend, sei es in Abgrenzung gegen den Sonnenkult durch die Begründung der Gebetsrichtung auf das Paradies hin (Gregor von Nyssa), sei es durch die platonisierende Unterscheidung zwischen der Beziehung des menschlichen Körpers zur Sonne und des menschlichen Geistes

zu Gott (Augustin) oder durch eine christologisch-heilsgeschichtliche Schematisierung: „Tod und Hadesfahrt im Westen, Auferstehung im Osten, Himmelfahrt nach Osten und Parusie ebenfalls von Osten“ (83; vgl. auch 120f.). Diese theologisch nicht unproblematische Deutung, bei der rasch eine zu große Nähe zwischen Sonnen- und Christusverehrung drohte, erfreute sich dennoch in der christliche Volksfrömmigkeit großer Beliebtheit, so dass die Gebetsostung trotz dieser Ambivalenz beibehalten wurde; zweifellos dürfte sie „vielen neu zum Christentum Kommenden unmittelbar eingeleuchtet“ haben (88). Darüber hinaus konnte auf dieser Grundlage seit konstantinischer Zeit das traditionell als Lichtfeier begangene Osterfest „solar“ interpretiert werden (114f.), wobei dem strahlenden Aufgang der Sonne am Ostermorgen die Finsternis des Karfreitags gegenübergestellt wurde, so etwa bei Augustin: „*Occasus Christi, passio Christi*“ (en.Ps. 103,3,21; zit. 118). Das Motiv des in tiefster Nacht aufstrahlenden Lichts wurde dabei zum zentralen Gestaltungselement der zum kultischen Drama stilisierten Osternacht: „Die Sonne der Gerechtigkeit, unser Herr Jesus Christus, hat den gegenwärtigen Tag für den ganzen Erdkreis erleuchtet, er ist durch das Kreuz aufgegangen, er hat die Gläubigen errettet“ (Hesychios von Jerusalem, hom. pasch. 1; zit. 121).

Die beschriebenen theologischen, liturgischen und politischen Dimensionen der Sonnenthematik fanden schließlich auch ihren Niederschlag in der frühchristlichen Kunst, deren stets mehrdeutige Formsprache der religiösen „Inklusivität“ der Sonne korrespondierte. So findet sich in konstantinischer Zeit der Nimbus sowohl in der imperialen Ikonographie als auch in Darstellungen des erhöhten Christus; insofern er gerade im Bild des Kaisers den Strahlenkranz ersetzte, kann der Nimbus „als die spezifisch konstantinische ‚Kompromissformel‘ zwischen herkömmlicher Solarsymbolik und den Erfordernissen einer vorsichtigen Öffnung gegenüber dem Christentum aufgefaßt und insofern als eine künstlerische Parallele zu religionspolitischen Maßnahmen gesehen werden“ (148). Explizit begegnet die Verbindung von Christus und Sonne u.a. in den Apsismosaiken von S. Apollinare in Classe, in der Basilica apostolorum in Nola und im Baptisterium von Albenga, wo Kreuze mit Lichtattributen versehen wurden und daher „nicht in erster Linie Marterwerkzeuge, sondern Siegeszeichen“ darstellten (153 mit Abb. 10–12). Wo mit Kreuz und Lichtkreis – wie auf

dem *labarum* Konstantins – ein Christus- oder Stauogramm kombiniert wird (so in Albenga), liegt wiederum eine explizite „christlich-theologische *reinterpretatio* imperialer Bild- und Symbolsprache“ vor (155). Diese Polyvalenz prägte auch die frühchristliche Sepulkralkunst, die in vorkonstantinischer Zeit gelegentlich Christus als Sonnengott zu identifizieren scheint (Mausoleum der Julier in Rom; vgl. 161f.) – ein Bildkonzept, das später nur vereinzelt ikonographisch entfaltet wurde, so etwa in S. Aquilino in Mailand (4. Jh.), einem „imperialen Repräsentationsbau“, dessen Identifikation Christi mit Helios in der eingangs zitierten Weihnachtspredigt Zenos von Verona zudem einen literarischen Seitenreferenten hat. Diese Ikonographie war jedoch „zu explizit solar, um in den Hauptstrom christlicher Bildtradition einzumünden“ (165). Die explizite Darstellung des Sonnengottes konnte nur „in den hochgradig formalisierten Sol-Luna-Rahmungen vor allem der Kreuzigung überleben, die kaum noch religiöse Inhalte transportieren, sondern als allgemeines Würdezeichen empfunden wurden und eine Übernahme aus der imperialen Formsprache darstellen“ (172; vgl. 165f.). Freilich wirkten pagane solare Elemente im christlichen Mittelalter fort, so der Mythos vom Vogel Phoenix und der Zodiakos (168f., 171).

Die vorliegende Arbeit stellt in methodischer wie inhaltlicher Hinsicht eine verdienstvolle und innovative Leistung dar. Das vielschichtige Quellenmaterial wird konzentriert gesichtet und angeordnet; es entsteht ein differenziertes Bild der komplexen Interaktionsprozesse der spätantiken Religiosität, das die „Pluralität verschiedener Frömmigkeitsschichten oder -bereiche“ im Christentum wie die „Grenzphänomene zwischen Christentum und Heidentum“ (16) hervortreten lässt. Dass viele Einzelfragen offen bleiben, liegt an dem höchst divergenten Forschungsstand der Teildisziplinen, die sich mit den verschiedenen Quellengattungen befassen; hier wäre für die Kirchenhistorie dringend entsprechendes Rüstzeug bereitzustellen, um verstärkt in den interdisziplinären Dialog eintreten zu können. Erst auf der Basis eines solchen umsichtigen methodischen Zugriffs lassen sich nach W. inhaltliche Verkürzungen vermeiden, wie sie immer noch z. B. bei der Bewertung Konstantins des Großen begegnen: Dessen Religionspolitik stand durchaus in der Tradition seiner Vorgänger und hielt sich im Rahmen des seit Aurelian verfolgten imperialen Zieles, einen „weichen“ Übergang vom Polytheismus zum Mono-

theismus“ in die Wege zu leiten (199): sein entscheidender Schritt bestand in der positiven Bezugnahme auf das Christentum, für das wiederum die solare Metaphorik über die exegetische Spezialliteratur hinaus „hoffähig“ wurde und in Kunst und Predigt zum Tragen kam, was im Gegenzug das Problem der Abgrenzung zur Heliolatrie verschärfte. Dass sich letztlich nicht die Sonnenverehrung, sondern das Christentum durchsetzte, obwohl jene gewichtige Vorzüge auf sich vereinigte – „eine breite Basis in der Volksfrömmigkeit ohne Beschränkung auf ein Geschlecht, dabei zugleich einen intellektuellen ‚Flügel‘ in Gestalt der neuplatonischen Philosophie und nicht zuletzt institutionelle Unterstützung durch die Politik“ (202) –, deutet W. als Kehrseite ihres hohen integrativen Potenzials: Alle oder doch viele religiöse Ausrichtungen der Spätantike fanden sich unter ihrem Dach zusammen, ohne dass der inhärente Monotheismus mit einem Exklusivitätsanspruch konnotiert war, der Stabilität nach innen und außen hätte gewährleisten können. Dennoch ermöglichte gerade der monotheistische Grundzug wechselseitige Beeinflussungen von Sonnenverehrung und Christentum, so dass neben der „Hellenisierung des Christentums“ (Hamack) auch von einer „Christianisierung des Hellenentums“ zu sprechen sei (203). Die Spätantike erscheint somit als religionsgeschichtliche Epoche *sui generis*, innerhalb derer der Sonnenkult zugleich einen Ort großer Nähe zwischen Christentum und Heidentum als auch ein Kriterium ihrer Unterschiedenheit bezeichnet.

Jena

Peter Gemeinhardt

*Brent, Allen: The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts & Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Constantine (= Vigiliae Christianae Supplements 45), Leiden-Boston-Köln (Brill) 1999, XXII, 369 S., 34 Taf., geb., ISBN 90-04-11420-3.*

Die römische Christengemeinde im Zeitalter des Hippolyt, ihr Denken, ihr Leben und ihre Organisation, scheinen bis heute die „große Unbekannte der Kirche des Altertums“ zu sein, um ein Dictum Bonwetschs über Hippolyt zu variieren. Eusebius und Hieronymus nennen zahlreiche Schriften dieses großen Märtyrers (Bischofs? Presbyters?) der frühen Christenheit. 1551 tauchte der Rest einer Statue mit Schrifttiteln auf, die damals mit viel Phantasie zu einem Philosophenabbild „restauriert“ wurde. Im 19. und

20. Jh. wurden neue Texte seiner Autorschaft zugewiesen, ohne dass es bis heute einen wirklichen Konsens darüber gibt, wer in welcher Situation diese Schriften hervorgebracht hat. Genauso unklar ist unser Bild von der Gemeinde, aus deren Kulträumen die berühmte Statue vermutlich stammt. Allen Brent (= B.) beteiligt sich seit inzwischen 15 Jahren an diesem Rätsel und publizierte dazu u.a. 1995 eine schwergewichtige Monographie (Hippolytus and the Roman Church, SVigChr 31), in der er Hippolyt – ebenso wie Clemens von Rom – als „Chiffre“ (cipher) einer bestimmten Gemeindefradition versteht, in der die fraglichen Texte und die Statue entstanden sind. Wie diese Gemeinden organisiert waren und weshalb es so schwer ist, für diese Zeit vom „Bischof von Rom“ zu sprechen, das will die nun nachgelieferte zweite Monographie B.s rekonstruieren. – Herausgekommen ist ein ausgesprochen origineller Entwurf, den man im Gegensatz zu so mancher deutschen Habilitationsschrift gerne in einem Zug von vorne bis hinten durchliest. Die erwähnte Forschungsdiskussion um Hippolyt und die römische Gemeindefradition des 2. und frühen 3. Jh.s macht deutlich, dass die Lektüre der christlichen Quellen kaum zu einem eindeutigen Ergebnis führt. B. wendet sich deshalb den paganen Quellen dieser Zeit zu, die damals freilich von den Christen noch wenig wissen wollen und keine wirklichen Informationen über die Gemeinden des Westens und ihre Geschichte liefern. Stattdessen untersucht B. deshalb den römischen Kaiserkult der Zeit, um Schlussfolgerungen für das Denken und Handeln der christlichen Gemeinden zu finden. Möglich wird dies durch die These, ihre Rituale und Organisationen hätten sich parallel und in Opposition zum Kaiserkult entwickelt; versteht man die paganen Formen und Denkweisen, so die Überlegung, dann ergeben sich Einblicke in das frühe christliche Denken und Organisieren. Wer sich einmal in die Untersuchungen der angelsächsischen Kulturosoziologie zu englischen Gesamtschulen und den Wertesystemen ihrer unterprivilegierten Hauptschulklassen vertieft hat, versteht diese Argumentation ohne weiteres: „*counter-culture*“ heißt das im Englischen. Ebenso wie die Ghetto-Kids der Gesamtschulen die Werte ihrer Gymnasialzugkonkurrenten einfach umdrehen, entwickelte sich für B. der monarchische Episkopat in einem Prozess der Werteumkehrung im Gegensatz zum römischen Kaiserkult. Dass die Gemeindefradition des Calixtus (217–222) mit dem Höhepunkt des Kaiserkultes unter *Sol Invictus Elagab*