

UNTERSUCHUNGEN

Eine „verschollene Bibliothek“?/

Das Schicksal frühchristlicher Schriften (2.–3. Jahrhundert) – am Beispiel des Irenäus von Lyon*

Von Lorenzo Perrone

Die frühchristliche Literatur: eine ‚verschollene Bibliothek‘?

Die Geschichte des frühen Christentums, in der Zeit zwischen dem 1. und dem 3. Jahrhundert, ist reich an ‚Holzwegen‘. Man denke zum Beispiel an zwei gleichermaßen originelle und problematische ‚Experimente‘ wie das Judentum und den Gnostizismus, die an sich keine unmittelbare Fortsetzung hatten, obwohl sie beide natürlich ein reiches Erbe hinterlassen haben, das sich vielfach unterschwellig ausgebreitet und fortgepflanzt hat. Was im Bereich der Geschichte passierte, ereignete sich – vielleicht sogar in noch gravierenderem Maße – auch im Bereich der Literatur. Wenn wir uns das literarische Profil des frühen Christentums näher ansehen, läßt sich schwer bestreiten, dass es weitgehend demjenigen einer ‚verschollenen Bibliothek‘ entspricht. Dies kann man sofort begreifen, wenn wir ein Inventar von den Texten machen, die uns direkt oder indirekt überliefert worden sind und es mit den Nachrichten über die schriftstellerische Tätigkeit jener Epoche vergleichen.

Wir verfügen dafür über eine privilegierte, wenn auch partielle und selektive Quelle: die *Kirchengeschichte* des Eusebius von Cäsarea, die bekanntermaßen weitgehend eine Geschichte der altkirchlichen Literatur ist, und zwar von ihren Anfängen bis zum Ausbruch der diokletianischen Verfolgung

* Vortrag in Heidelberg vor der Sozietät für Kirchenhistoriker (27. Januar 2004). Eine erste Fassung dieses Referats habe ich am 16. April 2003 im Rahmen einer Vortragsreihe zur Überlieferung antiker Texte vorgetragen, die vom Dipartimento di Filologia Classica der Universität Bologna veranstaltet wurde. Ich möchte meinem Kollegen und Freund Antonio Carlini (Universität Pisa) für wichtige Hinweise und grosszügige Hilfe besonders danken. Ich bedanke mich außerdem für Kommentare und Anregungen, die mir Antonio Cacciari, Leonardo Lugaresi und Amneris Roselli gegeben haben. Mein Freund und lebenswürdiger Gastgeber Christoph Marksches hat mir die Möglichkeit gegeben, während meiner Gastprofessur in Heidelberg (Dezember 2003 – Februar 2004), auf das Thema zurückzukommen und es weiter zu vertiefen. Auch dafür bin ich ihm sehr dankbar.

zu Beginn des 4. Jahrhunderts.¹ Als Literaturgeschichte hat sie dann in erster Linie dem Hieronymus als Modell für seine Schrift *De viris illustribus* (392/393) gedient, wobei er die in der *Kirchengeschichte* vorhandene literarische Prosopographie aus ihrem größeren Zusammenhang gelöst und für sein römisches Publikum ergänzt hat. Andere antike Quellen – griechische, lateinische und orientalische – lassen sich zu unseren Hauptzeugen hinzufügen, um den Katalog frühchristlicher Schriften zu vervollständigen, bis hin zum byzantinischen Zeitalter mit dem letzten, kostbaren Repertoire: die *Bibliothek* des zukünftigen Konstantinopler Patriarchen Photius.

Ohne auf das Verzeichnis des Eusebius im Detail einzugehen, nebst der beträchtlichen Anzahl von Schriftstellern, die (wenn sie nicht anonym sind) für uns bloße Namen bleiben, fällt dem Leser sofort die Menge frühchristlicher Schriften auf, von denen wir nur den Titel durch das Zeugnis des Kirchenhistorikers besitzen.² Nehmen wir den Fall von Autoren ersten Ranges wie Justin oder Melito von Sardis. Vom repräsentativsten Apologeten des 2. Jahrhunderts kannte Eusebius außer zwei Apologien, „eine andere Schrift, an die Hellenen gerichtet“, eine auf dieselben Gegner zielende *Widerlegung*, „eine Arbeit über die Einheit Gottes“, „eine Abhandlung mit der Überschrift *Psalter*“, „eine Lehrschrift über die Seele“ (wohl in Form einer Sammlung von *quaestiones*)³, „einen Dialog gegen die Juden, den er zu Ephesus mit Tryphon

¹ Unter den im Prolog ausdrücklich erklärten Zielen seines Werks erwähnt Eusebius, unmittelbar nach dem Hinweis auf den geschichtlich-chronologischen Rahmen der ‚apostolischen Sukzessionen‘, der schon dem *Chronicon* zugrundelag, die Darstellung der literarischen Tätigkeit christlicher Lehrer und zwar sowohl der kirchlichen als auch der häretischen: ὅσοι τε κατὰ γενεὰν ἐκάστην ἀγράφως ἢ καὶ διὰ συγγραμμάτων τὸν θεῖον ἐπρέσβευσαν λόγον, τίνες τε καὶ ὅσοι καὶ ὀηνίκα νεωτεροποιίας ἡμέρῳ πλάνης εἰς ἔσχατον ἐλάσαντες, ψευδωνύμου γνώσεως εἰσηγητὰς ἑαυτοὺς ἀνακεκρυχάσιν (Eusebius, *Hist. Eccl.* I, 1, 1, hg. v. Eduard Schwartz, Leipzig 1903, 6, 5–8). Zur Wertung des Prologs vgl. besonders Martin Tetz, *Christenvolk und Abrahamsverheissung*. Zum „kirchengeschichtlichen Programm“ des Eusebius, in: *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum*. Gedenkschrift für Alfred Stuiber, Münster 1982, 30–46.

² Eine neue detaillierte Analyse vom Autoren- und Schriftenverzeichnis der *Kirchengeschichte* findet sich bei Andrew Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden – Boston 2003. Als reines statistisches Datum darf man erwähnen, dass die *Kirchengeschichte* 62 Autoren nennt, wobei sie für 32 von ihnen ungefähr 250 direkte bzw. indirekte Zitate bringt. Die Schriftsteller, von denen Eusebius einen Schriftenkatalog bietet, sind: Philo von Alexandria (HE II, 18), Flavius Josephus (III, 9), Ignatius von Antiochia (III, 36), Clemens von Rom (III, 38), Papias von Hierapolis (III, 39), Justin (IV, 18), Polycarp von Smyrna (IV, 14), Dionysius von Korinth (IV, 23), Theophilus von Antiochia (IV, 24), Melito von Sardis (IV, 26), Apollinaris von Hierapolis (IV, 27), Tatian (IV, 29), Bardesanes (IV, 30), Miltiades (V, 17), Apollonius (V, 18), Irenäus (V, 20, 26), Serapion von Antiochia (VI, 12), Clemens von Alexandria (VI, 13), Hippolyt (VI, 22), Origenes (VI, 24, 32, 36), Iulius Africanus (I, 31), Dionysius von Alexandria (VI, 46; VII, 4, 26). Wie von Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, 55, festgestellt wird, „even in these catalogues Eusebius occasionally recognized that the works he knew – the works in the library at Caesarea – represented only a portion of the authors’ ‚published‘ works“.

³ HE IV, 18, 5 (364, 19–23): ἄλλο σχολικὸν περὶ ψυχῆς, ἐν ᾧ διαφόρους πεύσεις προτείνας περὶ τοῦ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν προβλήματος, τῶν παρ’ Ἑλλήσιν φιλοσόφων παρατίθεται τὰς δόξας, αἷς καὶ ἀντιλέγειν ὑπισχενίται τὴν τε αὐτὸς αὐτοῦ δόξαν ἐν ἑτέρῳ παραθήσεσθαι συγγράμματι. Es ist wohl die Schrift, die betreffs der literarischen Form

[...] gehalten hatte“.⁴ Um den Katalog der Schriften von Justin abzurunden, erwähnte Eusebius auch ein Werk *Gegen Marcion*, das ihm durch Irenäus bekannt war, während er noch auf eine Schrift *Gegen die Häresien* hinweist, die wahrscheinlich mit der Schrift *Gegen Marcion* zu identifizieren ist.⁵ Wenn wir uns überlegen, dass von dieser ganzen Liste nur die zwei *Apologien* (wenn sie überhaupt mit den von Eusebius erwähnten Werken ganz übereinstimmen)⁶ und der *Dialog mit Tryphon* erhalten sind, können wir das Ausmaß des Verlustes ermessen. Und dies, ohne die abschliessenden Worte des Eusebius berücksichtigen zu wollen, die ja einen solchen Verlust noch bedauernswerter machen würden. Der Kirchenhistoriker behauptet nämlich: „Noch zahlreiche andere Schriften von seiner Hand befinden sich bei vielen Brüdern“⁷ – vermutlich ein Indiz der späteren Schaffung eines *corpus pseudo-justinischer* Schriften, es sei denn, man nimmt hier die Tätigkeit einer ‚Justin-Schule‘ an, deren geschichtliche Grundlagen allerdings zweifelhaft erscheinen.⁸

Noch auffälliger ist der Fall des Melito von Sardis, von dem Eusebius den folgenden Katalog bietet: „Das Osterfest in zwei Büchern, *Die rechte Lebensweise und die Propheten, Die Kirche, Der Sonntag, Der Glaube des Menschen, Die Schöpfung, Der Gehorsam der Sinne gegen den Glauben*, und außer diesen, *Die Seele und der Leib [oder Die Einheit], Die Taufe, Die Wahrheit, Der Glaube und die Geburt Christi*, die Abhandlung *Die [Seine] Prophetie, Die Seele und der Leib, Die Gastfreundschaft, Der Schlüssel, Der Teufel und die Offenbarung des Johannes, Die Körperlichkeit Gottes*

am präzisesten charakterisiert wird: Es läßt sich schon hier das Modell von Tatians *Problemata* erblicken (HE V, 13, 8), so dass der Anfang der christlichen *Quaestiones* - Literatur vielleicht eher beim Lehrer als bei seinem Schüler anzusetzen ist.

⁴ Vgl. HE IV, 18, 1–6 (364, 3–25). Ich zitiere aus der Übersetzung von Philipp Haeuser, Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea Kirchengeschichte, München 1932, 189–190.

⁵ HE IV, 11, 10 (vgl. *I Apol.* 26, 8: σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων). Das Verzeichnis ist fast wörtlich von Hieronymus in *de vir. ill.* XXIII übernommen worden. Für die Identifizierung der Schriften *Gegen Marcion* und *Syntagma gegen die Häresien*, vgl. Claudio Moreschini/Enrico Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Bd. I, Brescia 1995, 297. Nach Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea* (wie Anm. 2), 56, hat Eusebius Justins *Gegen Marcion* nicht in sein Schriftenverzeichnis direkt eingetragen, da er es nur durch Irenäus kannte.

⁶ Zu der vieldiskutierten Frage vgl. zuletzt P. Lorraine Buck, *Justin Martyr's Apologies. Their Number, Destination, and Form*, in: *JThS NS* 54 (2003) 45–59, hier: 59, deren Antwort negativ lautet: „The work known to Eusebius as the first *Apology* is preserved as two separate works in Parisinus Regius 450, while that known as the second *Apology* is now lost“.

⁷ HE IV, 11, 8–9 (366, 13–14).

⁸ Vgl. die jüngsten Untersuchungen bezüglich eines von diesen pseudo-justinischen Werken: Martin Heimgartner, *PseudoJustin – Über die Auferstehung. Text und Studie*, Berlin 2001; Pseudo-Giustino. *Sulla resurrezione: Discorso cristiano del II secolo*, a cura di Alberto D'Anna, Brescia 2001. Auch nach Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea* (wie Anm. 2), 220–223 – der HE IV, 18, 1–6 ziemlich ausführlich kommentiert, liefert die Ähnlichkeit mancher der erwähnten Titel keinen eindeutigen Beweis für die Identifizierung mit den pseudo-justinischen Schriften *Oratio ad Graecos, Cohortatio ad Graecos* und *De monarchia*.

und vor allem die *Bitschrift an Antoninus*“.⁹ Von diesem langen Verzeichnis – das wie eine Liste sämtlicher Werke des Melito aussehen könnte, wenn Eusebius später noch die *Eklogai* in sechs Büchern (mit dem berühmten Zitat zum alttestamentlichen Kanon)¹⁰ nicht hinzugefügt hätte – ist uns sehr wenig überliefert. Trotz der Schwierigkeit einer exakten Rekonstruktion der Liste¹¹ – wie schon ihre im Prinzip wörtliche Wiederaufnahme bei Rufin und Hieronymus einleuchtend zeigt,¹² abgesehen von manchen sehr bescheide-

⁹ HE IV, 26, 2 (380, 24–382, 8): τούτων [d.h., Meliton und Apollinaris von Hierapolis] εἰς ἡμετέραν γνῶσιν ἀφίεται τὰ ὑποτεταγμένα; Μελιτωνος, τὰ Περὶ τοῦ πάσχα δύο καὶ τὸ Περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν καὶ ὁ Περὶ ἐκκλησίας καὶ ὁ Περὶ κυριακῆς λόγος, ἔτι δὲ ὁ Περὶ πίστεως ἀνθρώπου καὶ ὁ Περὶ πλάσεως, καὶ ὁ Περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων καὶ πρὸς τούτους ὁ Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἡνεοῖς [BD, Syr. und Hier. *om.*, ATER ἢ νοός, Ruf. et mente <ἢ ἑνός> (Schwartz) <ἐνώσεως> (Bardy)] καὶ ὁ Περὶ λουτροῦ καὶ περὶ ἀληθείας καὶ περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ καὶ λόγος αὐτοῦ προφητείας καὶ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ ὁ Περὶ φιλοξενίας καὶ ἡ Κλεις καὶ τὰ Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου καὶ ὁ Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, ἐπὶ πᾶσι καὶ τὸ Πρὸς Ἀντωνίου βιβλίδιον (für die an manchen Stellen von mir veränderte Übersetzung, vgl. Hauser [wie Anm. 4], 197–198).

¹⁰ HE IV, 26, 13–14 (386, 20–388, 8).

¹¹ Vgl. die Kommentare von Perler, Mélon de Sardes, *Sur la Pâque et fragments*, hg. v. Othmar Perler, Paris 1966, 11–14 und Norelli in: Moerschini/Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina* (wie Anm. 5), 204, sowie jetzt die sorgfältige Analyse von Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea* (wie Anm. 2), 269–272. Wie von Norelli bemerkt, wird zunächst der Titel *Der Gehorsam der Sinne gegen den Glauben* bei Hieronymus und Rufin auf zwei verschiedene Schriften bezogen: *Der Glaube und Die Sinne*. Was dann *Die Seele und der Leib* [oder *Die Einheit*] angeht, handelt es sich beim zweiten Titel (*Die Einheit*) um eine Konjektur im überlieferten Text des Eusebius (ein anderer Vorschlag bezieht sich auf νοῦς, „Intellekt“, wie z. B. bei Rufin: *de anima et corpore et mente*). Weiter, besteht *Die Taufe, Die Wahrheit, Der Glaube und die Geburt Christi* aus mehreren Schriften oder haben wir es mit Kapiteln eines einzigen Werk zu tun? Außerdem ist der Ausdruck λόγος αὐτοῦ προφητείας rätselhaft, sowie die zweite Schrift mit dem Titel *Die Seele und der Leib*, die wahrscheinlich eine Wiederholung ist. Auch die Art, wie *Der Teufel und die Offenbarung des Johannes* eingeführt wird, lässt auf ein Werk in mehreren Büchern schließen.

¹² Vgl. Hieronymus, *de vir. ill.* XXIV, 1–2: *Melito Asianus, Sardensis episcopus, librum imperatori Marco Antonino Vero [...] pro christiano dogmate dedit. Scripsit quoque et alia de quibus ista sunt quae subiecimur: De pascha libros duos, De vita prophetarum librum unum, De ecclesia librum unum, De die dominica librum unum, De fide librum unum, De plasi librum unum, De sensibus librum unum, De anima et corpore librum unum, De baptisate librum unum, De veritate librum unum, De generatione Christi librum unum, De prophetia sua librum unum, de φιλοξενίᾳ librum unum et alium librum qui Clavis inscribitur, De diabolo librum unum, De Apocalypsi Iohannis librum unum καὶ τὸν Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ librum unum et Eclogarum libros sex* (vgl. Gerolamo, *Gli uomini illustri. De viris illustribus*, a cura di Aldo Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988, 118–120). Rufins Übersetzung von HE IV, 26 lautet: *Melitonis de pascha libri duo, de optima conversatione liber unus, sed et de profetis, de ecclesia, de die dominica, de fide hominis, de figmento, de oboedientia fidei, de sensibus, de anima et corpore et mente, de lavacro, de veritate, item de fide, de generatione Christi et de profetia eius; item de anima et corpore, de hospitalite, item liber, qui dicitur Clavis, de diabolo, de revelatione Iohannis, de deo corpore induto, et post omnia liber ad Antoninum Verum* (ed. Theodor Mommsen, *GCS.EW II*, Leipzig 1903, 381, 24–383, 26).

nen Fragmenten, erst im letzten Jahrhundert haben uns drei Papyrusfunde eine wichtige *Oster-Homilie* des Melito in einem beinahe vollständigen Text geliefert, die vielleicht – oder mindestens teilweise – mit der von Eusebius an erster Stelle erwähnten Schrift identisch ist.¹³

Das Überleben frühchristlichen Schrifttums zwischen Schriftkanon und Orthodoxie

Bei Betrachtung von diesen und zahlreichen anderen Beispielen, die aus der *Kirchengeschichte* des Eusebius zu entnehmen wären (und, auf jeden Fall, allein bei Heranziehung seines Zeugnisses), fällt es einem schwer, dem trostlosen Eindruck auszuweichen, der mehrmals in der meisterhaften Einleitung vorkommt, die Adolf von Harnack seiner *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* voranschickte.¹⁴ Mehr als ein Jahrhundert nach jenem außerordentlichen Unternehmen, bei dem allerdings Erwin Preuschen wesentlich Harnack mithalf, hat sich kein Gelehrter bisher gewagt, das gewaltige Repertorium als solches neu aufzulegen. Abgesehen von sehr wenigen

¹³ Vgl. Papyrus Bodmer XIII. Méilton de Sardes. Homélie sur la Pâques. Manuscrit du III^e siècle, publié par Michel Testuz, Cologny-Genève 1960; Joseph van Haelst, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens, Paris 1976, 242–244 (= Nr. 677–679); Kurt Aland/Hans-Udo Rosenbaum, Repertorium der griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter-Papyri. Teil 1: Beschreibungen, Berlin 1995, LXXXIII–LXXXV, 359–384 (= KV 54–56). Carriker, The Library of Eusebius of Caesarea (wie Anm. 2), 269–272, hier 272, begnügt sich mit der Bemerkung, dass das Verhältnis zwischen den beiden Schriften ungeklärt bleibt, während im allgemeinen das Zeugnis des Eusebius zuverlässig erscheint: „Despite its problematic features, the catalogue of Melito’s works ought to be considered an accurate record of Melito’s works that were available at Caesarea. One can further speculate that Origen himself brought the collection of Melito’s works to Caesarea. In at least two places Origen furnishes evidence that he knew some of Melito’s works“. Man darf hier allerdings nicht vergessen, dass die Überlieferung von *De Pascha* glücklicherweise durch Textzeugen in orientalischen Sprachen (koptisch und georgisch) bereichert wurde. Was die spärlichen Fragmente angeht, vgl. Méilton de Sardes, Sur la Pâque et fragments (wie Anm. 11), 215–247. Ausgehend von einer interessanten Hypothese von Hugh Jackson Lawlor and John Ernest Leonard Oulton teilt auch Perler, Méilton de Sardes, 13–14, das Schriftenverzeichnis des Melito in vier Gruppen, die vermutlich der Art der handschriftlichen Überlieferung entsprachen: „Elle insinue qu’Eusèbe tenait ses connaissances de quatre codices différents trouvés par lui dans les bibliothèques de Césarée ou de Jérusalem. Elle expliquerait en tout cas fort bien d’une part la répétition de certains titres comme celui *Sur l’âme et le corps* et autres, d’autre part la place séparée occupée par l’*Apologie* et les *Eclogae*. Les titres étaient quelquefois mal copiés ou même changés“.

¹⁴ Vgl. Adolf Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Teil I: Die Überlieferung und der Bestand, bearbeitet unter Mitwirkung von Erwin Preuschen, Leipzig 1893 (die 2. erweiterte Auflage, aus der ich zitiere, ist mit einem Vorwort von Kurt Aland 1958 in Leipzig erschienen). Über Verdienste und Grenzen dieses *magnum opus*, vgl. Joseph de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge. Études d’histoire littéraire et doctrinale*, T. III: Compléments à l’étude de la patristique, Bruxelles-Paris 1948, 52 ff.

Ausnahmen¹⁵ hat man keinen neuen Versuch unternommen, die Überlieferungsgeschichte der vornizänischen Literatur in ihren Hauptlinien zu zeichnen, wie es Harnack in vierzig inhaltsreichen Seiten getan hatte.¹⁶ Dies ist umso mehr beachtenswert, wenn man überlegt, dass es Harnack selbst voll bewusst war, dass seine Einleitung nur eine vorbereitende Sammlung von „Materialien“ für eine Überlieferungsgeschichte und keine ‚Geschichte‘ im wahrsten Sinne des Wortes sei, die – wie er zugibt – eine ganz andere Leistung verlangt hätte.¹⁷

Nun erscheint das Bild, das aus Harnacks Darstellung zutage tritt, in einem eher düsteren Licht: Stellenweise sieht es so wie eine Kriegsszenerie aus, mit Schlachten, großen oder kleinen Opfern, und mit den Folgen von Zerstörungen, die Kriegereignisse gewöhnlich mit sich bringen. Es ist also kein Zufall, wenn Harnack dazu kommt, die Landschaft der vornizänischen Literatur mit einem ‚Ruinenfeld‘ zu vergleichen: solche Relikte, wenn nicht sogar echte ‚Fossilien‘, sind die spärlichen Bruchstücke der altchristlichen Literatur, welche im Grunde die sich ab dem 4. Jahrhundert entwickelnden dogmatischen Konflikte zwischen Orthodoxie und Häresie überlebt haben. Hauptangeklagter ist bei Harnack die byzantinische Kirche: Willentlich oder nicht, hätte sie zum großen Teil eine Literatur über Bord geworfen, die nicht mehr dem dogmatischen Fortschritt standgehalten hätte, ja sogar manchmal in ihren Augen häretisch war; als solche wäre sie also antiquiert und skandalös gewesen, so dass von ihr nur eine „Chrestomathie in usum delphini“ übrigbleiben konnte.¹⁸ Auch ein feiner Spezialist byzantinischer Geistesgeschichte wie Hans-Georg Beck hat sich dem Urteil Harnacks angeschlossen.

¹⁵ Die bedeutendste Ausnahme stellen die Beiträge von de Ghellinck dar: *Patristique et Moyen Âge*, T. II: *Introduction et compléments à l'étude de la patristique*, Bruxelles-Paris 1947 (2. und 3. Abteilung). Auch das unschätzbare Repertorium, das in *Clavis Patrum Graecorum*, Maurits Geerard (Hg.), Bde. I, II, III, IV, Turnhout 1983, 1974, 1979, 1980; Maurits Geerard/F. Glorie (Hgg.), Bd. V, Turnhout 1987; edd. Maurits Geerard/Jacques Noret, *Supplementum*, Turnhout 1998 angeboten wird, entspricht nur zum Teil dem großangelegten Konzept von Harnacks Geschichte der altchristlichen Literatur (wie Anm. 14).

¹⁶ „Grundzüge der Überlieferungsgeschichte der vornizänischen Litteratur in älterer Zeit“ (ebd., XXI-LXI). Merkwürdigerweise, bemühen sich in der Regel weder die Handbücher der Patrologie noch die Geschichten der altchristlichen Literatur, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, den Lesern Überblicke zu Überlieferung und Bestand frühchristlicher Schriften entsprechend der Darstellung Harnacks zu bieten. In demselben Sinne darf man wohl sagen, dass auch die Relevanz eines Werks wie Giorgio Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze² 1952, Neudruck Milano 1974, nicht genug für die Überlieferungsgeschichte patristischer Literatur beachtet wird.

¹⁷ „Der Verzicht, nicht Überlieferungsgeschichte zu geben, sondern nur Material für eine solche, war mir am schwersten. Aber hätte ich die ‚Einleitung‘ zu einer Geschichte erweitert, so hätte ich das Buch zweimal schreiben müssen“ (ebenda, XI).

¹⁸ „Alles Übrige ist, wenn ich recht sehe, im Grundtext nicht oder nur gegen den Willen der byzantinischen Kirche auf uns gekommen. Nicht ihr verdanken wir es, dass wir von Irenäus und Origenes wichtige Schriften besitzen. Sie hat uns von diesen, sodann von den Alexandrinern, ferner von Papias, Melito, Justin, Tatian, Theophilus von Antiochien, Lucian, etc. nur Trümmerstücke überliefert“ (ebenda, XLII; vgl. auch XXIV).

Dementsprechend hat er die negative Tragweite dogmatischer Vorurteile für den Bestand der literarischen Hinterlassenschaft griechisch-christlicher Schriften aus den ersten drei Jahrhunderten unterstrichen und selbstverständlich auf Origenes als Hauptopfer dieser ‚Tragödie‘ hingewiesen.¹⁹

Ein derartiges Resultat kommt uns seltsam vor, wenn wir bedenken, welches Privileg die patristische Literatur in der byzantinischen Tradition genossen hat, da gerade sie die Kirchenschriftsteller der christlichen Antike als die eigenen ‚Väter‘ betrachtete und ihnen sogar fast einen kanonischen Status einräumte. Doch wurden solche *auctoritates* erst ab der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts anerkannt. Dies betraf Gestalten wie Athanasius und die anderen Hauptvertreter des trinitarischen und christologischen Dogmas, deren Schriften allmählich gesammelt und tradiert wurden, während dies Phänomen sich nur in sehr wenigen Fällen für die vornizänischen Autoren ereignete:²⁰ Praktisch, betraf es allein Ignatius von Antiochien und den

¹⁹ Hans-Georg Beck, *Epimetron: Zur Überlieferung der griechischen Patristik*, in: Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel, Zürich 1961, Neudruck München 1975, 494–510, vgl. bes. 494: „Nur so ist es zu erklären, dass die sog. vornizänischen Väter, d.h. die kirchlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, fast ganz vernachlässigt wurden“. Zum Verlust der griechischen Überlieferung von Origenes-Werken, angefangen mit dem Text der Hexapla, vgl. ebd., 496. Von ungefähr 570 Homilien, die unter dem Namen des Origenes überliefert werden, sind nur 21 in der griechischen Originalsprache erhalten. Keiner der großen exegetischen Kommentare des Alexandriners ist vollständig auf Griechisch erhalten. Von den Scholiensammlungen haben wir nur teilweise Kenntnis, während die reiche Briefsammlung fast ganz verlorengegangen ist. Zum Bestand der Schriften des Origenes vgl. die gründliche Untersuchung von Pierre Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris 1977. Allerdings, wie auch dies Buch zeigt, scheinen die Probleme für die Überlieferung des Origenes schon bald nach seinem Tod entstanden zu sein, ohne dass man in allen Fällen die byzantinische Kirche dafür beschuldigen muss. Laut Hieronymus, musste selbst Pamphilus, der ja besonders bemüht war, die Schriften des Origenes für die Bibliothek von Cäsarea zu sammeln, einiges vermissen, und zwar wegen der Nachlässigkeit der Nachfahren: *hic cum multa reperiret et inventorum nobis indicem derelinqueret, centesimi vicesimi sexti psalmi commentarium et phe litterae tractatum ex eo, quod non inscripsit, confessus est non repertum; non quod talis tantusque vir – Adamantium dicimus – aliquid praeterierit, sed quod negligentia posteriorum ad nostram usque memoriam non durarit* – so Ep. 34, 1, 2, hg. v. Isidor Hilberg (CSEL 54), 260, 7–12. Verglichen mit Harnacks Bestandsaufnahme, hat sich allerdings unsere Lage durch Papyrusfunde verbessert: „Von den 18 Stücken (KV 60–77), die auf Papyrus erhalten und mit Origenes als Verfasser in Zusammenhang gebracht worden sind, waren 2 bis dahin (fast) völlig unbekannt, nämlich KV 73, Peri Pascha I+II sowie KV 75, Disputatio cum Heraclida, die beide vermutlich in ein und demselben Codex zusammengestanden haben“ (Aland†/Rosenbaum, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter-Papyri* [wie Anm. 13], LXXIX). Nichtsdestoweniger „kennen wir nur knapp 4% des ursprünglichen Bestandes im griechischen Original“ (ebenda, LXXXII).

²⁰ Wie Beck, *Epimetron: Zur Überlieferung der griechischen Patristik* (wie Anm. 19), 496 ff., festgestellt hat, setzt eigentlich die Überlieferungsgeschichte für einen Autor des patristischen Zeitalters erst in dem Moment ein, wenn er zum Garanten der Orthodoxie wird, wobei ein solcher Prozess erst nach dem Konzil von Nizäa beginnt. Der erste, der davon profitierte, war Athanasius, unter dessen Mantel viele unechte Schriften Schutz gefunden haben: Er ist in der Tat „der erste Kirchenvater mit einer echten

unechten Dionysius Areopagita im Osten, Cyprian im Westen.²¹ Des Weiteren, hatte schon Harnack mit großer Schärfe auf die sowohl positiven als auch negativen Konsequenzen der Kanonisierungsprozesse hingewiesen, die sich wohl ab der Mitte des 2. Jahrhunderts auf die Tradierung der frühchristlichen Literatur ausgewirkt haben. In der Tat, wenn diese Prozesse das Überleben von den in den Kanon aufgenommenen Texten sicherten (was in erster Linie – wie Harnack zurecht darlegt – für die von der Kirche rezipierte Septuaginta gilt, die dadurch aus dem Schiffbruch des hellenistischen Judentums gerettet wurde), ergab sich für die aus dem Kanon ausgeschlossenen Texte ein harter Kampf ums Überleben, und zwar mit der konkreten Gefahr eines allmählichen Verschwindens, es sei denn, sie konnten auf irgendwelche Weise von einer positiven Sogwirkung oder anderen glücklichen Umständen profitieren. Dies war der Fall mit einigen urchristlichen Schriften, die, wie der *Hirte* des Hermas, eine zeitlang zu den Büchern der christlichen Bibel gesellt wurden und dadurch der Gefahr eines wahrscheinlichen Untergangs entkamen.²² Wie anders war im Vergleich dazu das Schicksal von Texten wie der *Didache*, dem sogenannten Brief *An Diognet* oder auch den Werken Justins, die nur in einem *codex unicus* überleben konnten! Die von Eusebius gezollte Rücksicht auf diesen Aspekt, mit seinen Distinktionen zwischen ‚testamentarischen‘, ‚nichttestamentarischen‘ und ‚unechten‘ Schriften, zeigt, welche Tragweite das Maß der Heiligen Schrift für ein Inventar der frühchristlichen Literatur annahm.²³

Überlieferungsgeschichte des Gesamtwerkes. Diese Geschichte kennt bereits jene Anfälligkeit, die sich durch die Jahrhunderte beim Werk großer Theologen immer wiederholen wird: Das *œuvre* als solches und der Name über ihm wirken absorbierend. Unter der Fahne eines Heros der Orthodoxie läßt sich ungefährdet durch die Geschichte der Kirche segeln“ (496). Vgl. dazu Hans-Georg Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin-Leipzig 1935. Seine Ergebnisse bildeten die Voraussetzung für den Beginn der Athanasius-Werke zwischen den beiden Weltkriegen, das heißt eines der bedeutendsten Unternehmen im Bereich der Kirchenväter-Edition, das in letzter Zeit neue Impulse erfahren hat. Vgl. Alberto Camplani, Studi atanasiani: gli Athanasius Werke, le ricerche sulla Thalia e nuovi sussidi bibliografici, in: Adamantius 7 (2001), 115–131. Zur Rezeption der ‚Kirchenväter‘ zwischen dem 4. und 5. Jahrhunderts jetzt Thomas Graumann, Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002.

²¹ Harnack, Geschichte (wie Anm. 14), XLII, LIV.

²² Unter den ältesten Bibelhandschriften hat uns der Codex Sinaiticus (British Library, Add. 43725) zusammen mit den kanonischen Büchern auch den Barnabasbrief und den Hirten des Hermas aufbewahrt. Dasselbe Phänomen trifft man auch im Codex Alexandrinus (British Library, Royal Ms. 1 D V-VIII), der etliche patristische Schriften enthält, u.a. 1. und 2. Clemens. Vgl. dazu Giovanni Maria Vian, Bibliotheca divina. Filologia e storia dei testi cristiani, Roma 2001, 49–50 und Gianfrancesco Lusini, Nouvelles recherches sur le texte du „Pasteur“ d’Hermas, in: Apocrypha 12 (2001), 79–97.

²³ Vgl. A. Le Boulluec, Le problème de l’extension du canon des écritures aux premiers siècles, in: RSR 92 (2004), 45–87; ders., Écrits „contestés“, „inauthentiques“ ou „impies“? (Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, III, 25), in: Apocryphité. Histoire d’un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain, sous la direction de Claude Mimouni, Turnhout 2002, 153–165. Die von Eusebius verwendete

Heutzutage haben wir ohne Zweifel unser Verständnis der Wirkung verfeinert, welche die Bildung des neutestamentlichen Kanons und im Allgemeinen die Entstehung der christlichen Bibel auf die Entwicklung und Tradierung frühchristlicher Schriften ausgeübt haben.²⁴ Oder zumindest bemühen wir uns, eine solche Wirkung auch im Lichte anderer Aspekte zu sehen, die ihre Überlieferungsgeschichte beeinflusst haben mögen, ohne (wie Harnack zum Teil tat) die Tragweite des kanonischen Kriteriums oder – auf derselben Linie – des ‚Orthodoxie‘-Kriteriums als die für die Tradierung urchristlicher Texte entscheidenden Faktoren zu privilegieren.²⁵ Das in den

Terminologie (ὁμολογούμενα, ὁμολογουμένως, ἀντιλεγόμενα, ἐγκρίνειν usw.) steht den unter den alexandrinischen Philologen gängigen Praktiken nahe, die den Text der Klassiker kritisch sichern und ihre ‚Kanonisierung‘ fördern sollten. Bernhard Lang, *The „Writings“: A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible*, in: *Canonization and Decanonization. Papers presented to the international conference of the Leiden Institute for the Study of Religions, held at Leiden 9–10 January 1997*, hg. v. Arie van der Kooij und Karel van der Toorn, Leiden – Boston – Köln 1998, 41–65, hat interessanterweise auf den literarischen Kanon der alexandrinischen Tradition mit ihrem reichen aber zeitlich begrenzten *corpus* von Autoren und Werken sowie auf seine mögliche Beeinflussung der *ketubim* in der jüdischen Bibel aufmerksam gemacht.

²⁴ Das Thema ist in den letzten Jahren mehrfach aufgegriffen worden. Vgl. z. B. Margalit Finkelberg/Guy Gedaliahu Stroumsa (Hgg.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden – Boston 2003 und den Aktenband: Enrico Norelli (Hg.), *Recueils normatifs et canons dans l’antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Lausanne 2004. Siehe auch: Gerhard May/Katharina Greschat/Martin Meiser (Hgg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung/ Marcion and His Impact on Church History. Vorträge der internationalen Fachkonferenz zu Marcion*, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz, Berlin – New York 2002, speziell 64–109 („Marcions neuer Kanon“). Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1987 bildet immer noch, innerhalb der jüngeren Forschung, die einflußreichste Monographie. Impulse und Vorschläge für ein Wandel des traditionellen Bildes bietet zuletzt Christoph Marksches, *The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons for Future Research*, in: *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World* (wie oben), 175–194.

²⁵ Vgl. besonders die Kritik von de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge II* (wie Anm. 15), 354 ff. Er wirft Harnack vor, eine Konstruktion ‚großen Stils‘ angeboten zu haben, die aber zu einseitig das Orthodoxie-Kriterium betont, ohne dass er auf andere Faktoren – zum Beispiel die von heidnischen und christlichen Kaisern verordneten Ausrottungen von Büchern – eingegangen wäre. Die kirchlichen Bestimmungen hätten im Grunde nur eine relative Wirkung gehabt, d.h. ein ähnliches Schicksal sowohl für die ‚orthodoxen‘ als auch für die ‚heterodoxen‘ Autoren, während das Gewicht ‚akzidenteller‘ Ursachen (Altertümlichkeit der frühchristlichen Schriftsteller, neue Entwicklungen der altkirchlichen Literatur nach dem 4. Jahrhundert usw.) nicht vergessen werden darf. Mehr als die Hemmungen der Orthodoxie hätten andere Ursachen – wie mangelndes Interesse und das Fehlen eines historischen Bewusstseins – die Verluste, vor allem im byzantinischen Milieu, herbeigeführt. Schließlich dürfen die negativen Folgen des Übergangs vom *volumen* zum *codex*, mit dem Verzicht auf Papyrus zugunsten des Pergaments, nicht ignoriert werden: „Exception faite des sévérités surtout byzantines, contre les œuvres d’Origène, l’action de ces causes multiples, issues des circonstances traversées au cours des siècles par l’église, dispense de recourir à des raisons

letzten Jahrzehnten neu erweckte Interesse für das beträchtliche *corpus* apokrypher Schriften, die weitgehend auf diese Periode zurückgehen, hat uns zum Beispiel erlaubt zu verstehen, wie sogar die Entstehung einer ‚Heiligen Schrift‘ der Christen mit ihren ‚kanonischen‘ Modellen eine literarische Kreativität nicht verhindern konnte, die sich in nahe liegenden Bereichen entfaltete und die anscheinend den von den kanonischen Schriften nicht erfüllten Erwartungen entsprach.²⁶

Noch in Bezug auf den von Harnack entworfenen Abriss der Überlieferungsgeschichte ließe sich außerdem erwähnen, wie die Forschungen der letzten Jahrzehnte über die Form christlicher Texte – besonders die viel diskutierte Frage nach der Spezifität, die der christlichen Bevorzugung des *codex* vor dem *volumen* zuzuweisen ist –, manche Perspektiven eröffneten, die zuvor wenig beachtet worden waren.²⁷ Wie man auch immer diese Frage beantwortet, fest steht das auch statistisch greifbare Datum, wonach die Christen der ersten zwei Jahrhunderte die Form des *codex* deutlich zu bevorzugen scheinen, im Unterschied zu dem, was für die klassische Literatur passiert.²⁸ Diese Tendenz könnte neues Wasser auf die Mühle Harnacks bringen, wenn der Erfolg des *codex* unter den Christen – wie von manchen Historikern behauptet wird – auf den verbindlichen, ja im gewissen Sinn schon normierenden Einfluss eines ‚offiziellen‘ Buches wie des Markus-Evangeliums oder das *corpus* der Paulus-Briefe zurückzuführen wäre.²⁹ Nach Meinung anderer Forscher ist gerade das Instrument des *codex* vielmehr ein

dogmatiques, érigées en système, pour expliquer la disparition d'une partie de la littérature ancienne“ (de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge II*, 370).

²⁶ Es muss allerdings gesagt werden, dass Harnack mit seiner souveränen Kenntnis der altkirchlichen Literatur diesen Aspekt gar nicht ignorierte. Doch er schien nicht, die letzte Konsequenz daraus ziehen zu wollen, da er offenbar unter dem Einfluss eines letzten Endes ‚protestantischen‘ Vorurteils gegenüber jener Art von Literatur stand, vgl. Harnack, *Geschichte*, XXVI: „Man darf sagen, dass ganzen Generationen von Christen, ja ganze christliche Nationen, an dem grellen Schein jener Erzählungen geistig erblindet sind. Sie verloren nicht nur das Auge für das wahre Licht der Geschichte, sondern auch für das Licht der Wahrheit überhaupt“.

²⁷ Eigentlich wusste schon de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge II* (wie Anm. 15), 264, von diesem Problem, obwohl er es doch zu streng als eine Übertreibung betrachtet: „une exagération que n'appuient pas les faits et les monuments archéologiques“.

²⁸ Vgl. Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven – London 1995, 49: „Of the remains of Greek books that can be dated before the third century C. E., more than 98 percent are rolls, whereas in the same period the surviving Christian books are almost all codices. (...) Early Christianity had an almost exclusive preference for the codex as medium of its own writings and thus departed early and widely from the established bibliographic conventions of its environment“. Siehe auch Vian, *Bibliotheca divina* (wie Anm. 22), 49–50.

²⁹ Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (wie Anm. 28), 63, verteidigt die These von Colin H. Roberts/Theodore C. Skeat (Hgg.), *The Birth of the Codex*, London ²1985, wonach die Christen als erste den *codex* bevorzugten. Er lehnt allerdings die Hypothese ab, die ursprünglich von Roberts vorgeschlagen wurde, wonach das Markus-Evangelium das Modell lieferte; stattdessen legt er nahe, das *corpus Paulinum* in der Form einer „seven-churches edition of the Pauline letters“ als solches anzusehen. Für einen heidnischen Ursprung des *codex* plädiert dagegen Joseph van Haelst, *Les origines*

Indiz für die private Verbreitung christlicher Texte zwischen dem 2. und 3. Jahrhundert, die die Leistung einzelner Kopisten war. Sie stützen sich nicht auf die ‚Autoritäts-Chrismen‘ für einen Kanonisierungsprozess, die angeblich von einem kirchlichen Zentrum (wie Jerusalem, Antiochien oder Rom) ausgegangen wären.³⁰ Ein Hauptargument dieser These – die, meiner Meinung nach, nicht ganz überzeugend ist – ist die Ablehnung der Existenz von *scriptoria*, und damit die Unterbewertung der Rolle, die kirchliche Bibliotheken in vornizänischer Zeit für die Verbreitung der Texte jener Periode gespielt hätten: Im Gegenteil wäre ihre Tradierung durch private Kreise von Kopisten gesichert worden, die wiederum als erste Leser von den von ihnen abgeschriebenen Texten profitiert hätten.³¹ Nun, zum einen scheint mir die Dokumentation, auf die sich solche Schlüsse stützen, noch zu schmal, um daraus ein allgemeines Modell zu entnehmen, das sich auf die ganze

du codex, in: Les débuts du codex. Actes de la journée d'études organisée à Paris le 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, éd. par Alain Blanchard = *Bibliologia*, 9, Turnhout 1989, 13–35, hier 14, obwohl er mit demselben statistischen Datum rechnet: „les papyrus bibliques sûrement chrétiens datant d'avant 400, trouvés dans les sables de la province égyptienne sont tous, sauf deux, des fragments de codices, y compris le plus ancien, le *P. Ryl.* 457 (van Haelst 462), datant d'avant 150 de notre ère“. Zum schnellen Erfolg des *codex* der vier Evangelien vgl. Ulrich Schmid, Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien. Rückfragen zur Geschichte und Kanonisierung der Evangelienüberlieferung, in: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung (wie Anm. 24), 67–77: ausgehend von Theodor C. Skeat, *The Oldest Manuscript of the Four Gospels?*, in: *NTS* 43 (1997) 1–34, behauptet er sogar, dass *P*⁴, *P*⁶⁴ e *P*⁶⁷ die Existenz eines *codex* mit den vier Evangelien schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts, d.h. viel früher als Irenäus, bezeugen.

³⁰ Vgl. Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford 2000, 6: „The papyri of early Christian texts imply just such a private network: physical features such as handwriting, marginal notes, and collections of disparate and various texts in a single codex suggest that copies were made by and for individuals or, at the very least, for individual churches during the second and third centuries“. Auch nach Meinung von Kurt Aland/Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart² 1989, 80, „in der Frühzeit dürften sämtliche Abschriften durch Privatleute vorgenommen worden sein, die Benutzung eines der Skriptorien (...) verbot sich insbesondere in Zeiten der Gefährdung und Verfolgung der Christen“.

³¹ Vgl. Haines-Eitzen, *Guardians of Letters* (wie Anm. 30), 16: „The central theses of the present study are that the scribes who copied early Christian literature were also the users of this literature and that these scribes formed private networks for the transmission of early Christian literature during the second and third centuries. Stated negatively, this means that Christians do not appear to have hired professional scribes, nor were Christian *scriptoria* in existence during the second and third centuries“. Auch de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge II* (wie Anm. 15), 199 ff. äußerte sich zugunsten der Hypothese einer „privaten Niederschrift“, wobei er die besondere Stellung brieflicher Texte innerhalb der frühchristlichen Literatur heraushob. Kurt Aland/Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments* (wie Anm. 30), 80, setzen das erste christliche Skriptorium „um 200 n. Chr. in Alexandrien“ an, „es hatte aber lediglich Bedeutung für die ägyptische Kirchenprovinz“. Eine ‚private‘ (im Gegensatz, allerdings, zur ‚kommerziellen‘) Verbreitung christlicher Bücher behauptet unter anderem auch Henri Irénée Marrou, *La technique de l'édition à l'époque patristique*, in: *VigChr* 3 (1949), 208–224;

Spannweite bis zur Hälfte des 4. Jahrhunderts ausdehnen ließe und sich dadurch von der folgenden Periode unterscheiden würde – einer Zeit, die ja von der neuen Bedeutung handschriftlicher Praktiken innerhalb des Mönchtums geprägt wäre. Zum anderen lässt sich meines Erachtens kaum behaupten, dass Initiativen einer nicht streng individuellen, sondern eher ‚offiziösen‘ oder sogar ‚offiziellen‘ Art den Umgang mit Texten innerhalb der kirchlichen Gemeinden in den ersten drei Jahrhunderten nicht gefördert hätten.³²

Eines der Merkmale, die bei der Lektüre der *Kirchengeschichte* des Eusebius ins Auge fallen, nebst der Lebhaftigkeit der literarischen Produktion zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert, ist die weite Verbreitung, die sie von einem bis zum anderen Ende der christlichen Welt genossen hat, auch wenn dies anscheinend fast ausschließlich für die Werke auf Griechisch galt. Einen Beweis dafür – allerdings, wie schon gesagt, ohne die Gunst einer fast kanonischen Rezeption zu vergessen, die vielleicht durch katechetische Instanzen motiviert war – liefert eine Schrift wie *Pastor Hermae*: um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom verfasst, ist sie ziemlich bald durch indirekte Überlieferung bezeugt, und zwar in Lyon mit Irenäus, in Carthago mit Tertullian, in Alexandria mit Clemens und Origenes und durch direkte Überlieferung mit verschiedenen Papyri aus Ägypten, wobei die ältesten sich sogar in der Zeit zwischen Ende des 2. und Mitte des 3. Jahrhunderts datieren lassen.³³ Zu einer solchen Verbreitung trug allerdings zunächst die am meisten vertretene Gattung der urchristlichen Schriften bei, die Briefe, die nicht zufällig den größten Anteil

er beschränkt sich allerdings auf die Spätantike und berührt nur flüchtig die Frage nach der Existenz von *scriptoria*.

³² Haines-Eitzen, *Guardians of Letters* (wie Anm. 30) bedient sich, unter den literarischen Quellen, des Zeugnisses von *Pastor Hermae* (*Vis.* 2, 4) und Eusebius, *HE V*, 28, während sie sich sonst auf die Schreibart der frühchristlichen Papyri (fast ausschließlich biblischen Inhalts) stützt. Meines Erachtens muss man den Unterschied der Situationen einerseits im 1.-2. Jahrhundert und andererseits im 3. Jahrhundert mehr berücksichtigen. Es fällt einem schwer zu denken, dass das private *scriptorium*, das Ambrosius, der Mäzen des Origenes, ihm zur Verfügung stellte, keine Entsprechung auf institutioneller Ebene gefunden haben soll. Vgl. z. B. die Rolle eines Paulus von Samosata mit seiner Kanzlei: Eusebius, *HE VII*, 30, 8; vgl. auch de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge II* (wie Anm. 15), 201–202. Übrigens würdigt Haines-Eitzen nicht genügend die Tragweite des origenesischen Unternehmens der *Hexapla*. Sie ignoriert u.a. das Zeugnis von Suidas und Cedrenus über die philologische Tätigkeit des Origenes; vgl. dazu Pierre Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Paris 1961, 250–251. Dieses Kapitel fand eine Fortsetzung in der ekdotischen Tätigkeit von Pamphilus und seiner Schule, welche die Voraussetzung für die Bitte um 50 Exemplare der Heiligen Schrift seitens Konstantins legte (Eusebius, *V. Const.* 36).

³³ Norbert Brox, *Der Hirt des Hermas*, Göttingen 1991, 13–14; Papyrus Bodmer XXXVIII: *Erma: Il Pastore (I-III visione)*, hg. mit einer Einleitung und einem kritischen Kommentar v. Antonio Carlini, Cologny-Genève 1991, 25–26; Philippe Henne, *Hermas en Égypte. La tradition manuscrite et l'unité rédactionnelle du Pasteur*, *CrSt* 11 (1990) 237–256. Für die Liste der Papyri (wovon die ältesten P. Mich. II 130, P. Iand. I 4, P. Mich. II 129, P. Oxy. L 3527, P. Oxy. L 3528, P. Oxy. III 404 sind) vgl. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (wie Anm. 13), 235–239 (= Nr. 655–668); Aland+/Rosenbaum, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter-Papyri* (wie Anm. 13), 232–311 (= KV 29–43). Es handelt sich in den meisten Fälle um *Codex* -frr.

neutestamentlicher Schriften ausmachen.³⁴ Im Sog dieser und ähnlicher Schriften eines mehr oder weniger offiziellen Charakters entstanden dann Archive und Bibliotheken.³⁵ Ohne ihre Existenz ließe sich das Bewusstsein nicht erklären, das manchmal schon zwischen dem 2. und 3. Jahrhundert aufkommt und mit der Tatsache rechnet, dass sich eine literarische Hinterlassenschaft im Laufe der Zeit angesammelt hat. Das wichtigste Ergebnis dieses Prozesses der Aufbewahrung und Weitertradierung von Texten werden die zwei Bibliotheken von Jerusalem und Cäsarea sein, die im 3. Jahrhundert entstanden, und zwar jeweils auf Anlass des Jerusalemer Bischofs Alexander (212–250) und des Pamphilus, des Erben der persönlichen Bibliothek des Origenes und Lehrer des Eusebius. Auf ihre Archive und Bücherdepots und speziell auf ihre *pinakes*, also die Listen der Schriftsteller und ihrer Werke fußend, dürfte dann der Kirchenhistoriker imstande gewesen sein, sein Repertoire der vornizänischen Literatur zusammenzutragen.³⁶

³⁴ Wie weit die frühchristliche Literatur zwischen dem 2. und dem 3. Jahrhundert von der Briefgattung geprägt wurde, hat besonders Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles* (wie Anm. 32), herausgestellt. Von großem Interesse ist die Briefsammlung des Dionysius, Bischof von Korinth unter Papst Soter (166–175), aus der Eusebius für seinen Bericht in HE IV, 23 schöpfen konnte. Nach der Hypothese Nautins ist später der Briefwechsel, der ursprünglich an Soter gesandt wurde, vom Nachfolger des Dionysius, Bachyllus, an Polykrates von Ephesus geschickt worden; Polykrates wiederum legte eine Kopie davon seinem Brief an die Bischöfe Palästinas anlässlich des Osterstreits bei (vgl. 90). Haines-Eitzen, *Guardians of Letters* (wie Anm. 30) ignoriert den Beitrag Nautins. Zu Dionysius von Korinth vgl. jetzt auch Carrier, *The Library of Eusebius of Caesarea* (wie Anm. 2), 265–265.

³⁵ Nach Meinung von Hermut Löhr, *Der Kanon in der Bibliothek*, in: ZNT 6/12 (2003), 18–26, hier: 22, muss man mit der Existenz von Archiven bzw. Bibliotheken schon im 1. Jahrhundert rechnen: „Doch müssen die christlichen Gemeinden schon recht früh Archive oder Bibliotheken besessen haben, die nicht nur Teile oder das Ganze der heiligen Schriften Israels enthielten, sondern auch frühchristliche Schriften. Bekannt ist schon aus unseren ältesten Zeugnissen, dem paulinischen Schrifttum, dass frühchristliche Schriften zirkulierten und – so darf man annehmen – auch kopiert wurden“. Wie Löhr erinnert, hat M. Hengel, *Die Evangelienüberschriften*, Heidelberg 1984, 26, Anm. 39 behauptet, dass „auch die Evangelienüberschriften ein Beleg für die Gemeindebibliotheken im frühen 2. Jahrhundert“ sind. Vgl. auch Claus-Jürgen Thornton, *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen*, Tübingen 1991, 47–55.

³⁶ Zur Geschichte der christlichen Bibliotheken im 2.-3. Jahrhundert vgl. Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), XXIX; de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge II* (wie Anm. 15); Thornton, *Der Zeuge des Zeugen* (wie Anm. 55), 48–53; Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (wie Anm. 28), 151 ff. Gamble nutzt unter anderem das Zeugnis von *Act. Mart. Scill.* aus, um zu behaupten, dass schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts die wichtigsten Gemeinden über regelrechte Bibliotheken verfügt hätten, die sich nicht auf die Heilige Schriften beschränkten. Die außerordentliche Bedeutung der Bibliothek von Cäsarea erweist sich dadurch, dass sie Philo von Alexandria und Flavius Josephus gerettet hat – vgl. David T. Runia, *Caesarea Maritima and the Survival of Hellenistic-Jewish Literature*, in: *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, hg. v. Avner Raban und Kenneth G. Holum, Leiden 1996, 476–495. Zu Geschichte und Bestand der Bibliothek von Cäsarea, anhand der Werke des Eusebius vgl. Carrier, *The Library of Eusebius of Caesarea* (wie Anm. 2), bes. 1–36. Er neigt allerdings

In Anbetracht dieser an sich ziemlich verstreuten Verbreitung frühchristlicher Texte vor dem 4. Jahrhundert bin ich mir nicht sicher – wie Antonio Carlini meint –, ob man sich auf die Büchervernichtung berufen kann, die die diokletianische Verfolgung gegen die heiligen Schriften in Gang setzte, um die späteren ‚Leiden‘ der Überlieferung bei Werken wie *Pastor Hermae* zu erklären, und zwar trotz des mit der konstantinischen Wende schnell wiederaufgebauten Bücherbestandes.³⁷ Auf jeden Fall lässt eine solche Erklärung – die früher auch in den bedeutenden Studien von de Ghellinck erwähnt wurde – noch einmal eine Konstellation erkennen, die komplexer ist als diejenige, die sich ganz und gar auf das Kriterium der Orthodoxie und auf seine vielfachen Erscheinungen bezieht, die bis an die Schwelle des Mittelalters auftreten. Ich meine damit all jene Texte vom *Canon Muratori* angefangen bis hin zum *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, auf die sich Harnack anscheinend manchmal zu stark bezieht.³⁸ Er

dazu, die Bedeutung der Jerusalemer Bibliothek herunterzuspielen, was meiner Ansicht nach nicht ganz gerechtfertigt ist. Wir können übrigens annehmen, dass die Initiative des Bischofs von Jerusalem auch mit seinen alexandrinischen Kontakten – und zwar sowohl mit Clemens als auch Origenes – zu tun hatte: der eine hat sich ja in der Heiligen Stadt niedergelassen und der andere wurde eingeladen dort zu predigen. Vielleicht sollten wir auch den Namen des Julius Africanus in diesem Zusammenhang nicht vergessen.

³⁷ „È ragionevole pensare che la *Büchervernichtung* ordinata da Diocleziano ed eseguita su larga scala in tutte le regioni dell'impero abbia coinvolto anche il *Pastore*, così strettamente associato agli altri libri sacri e, anzi, che abbia determinato una svolta nella tradizione di Erma. È sempre rischioso parlare di ‚strozature tradizionali‘, di ‚strettoie‘, ma per il *Pastore* si constata che alla drastica riduzione della circolazione dell'opera con ogni probabilità provocata dall'editto di Diocleziano non seguì in ogni area geografica quello slancio di riproduzione, promosso e sostenuto da Costantino e poi continuato senza arresti, che valse presto a risarcire le perdite e ad assicurare una capillare diffusione ai libri canonici del *Nuovo* e del *Vecchio Testamento*“, so Antonio Carlini, *Papyrus Bodmer XXXVIII: Erma* (wie Anm. 33), 26. Über die Konsequenzen der diokletianischen Verfolgung für die Bücherbestände der christlichen Gemeinden, siehe Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (wie Anm. 28), 145ff. Der Verfasser führt das außerordentliche Zeugnis von den *Gesta apud Zenophilum* an, worin die Beschlagnahme der heiligen Bücher beschrieben wird, die in Cirta, der Hauptstadt Numidiens, stattfand: Es handelt sich um mindestens 37 Bücher, eine gar nicht so unbedeutende Zahl für eine Provinzstadt. Andere interessante Zeugnisse aus den *Acta Martyrum* bilden das *Martyrium des heiligen Felix*, der die Wirkung des diokletianischen Edikts in der afrikanischen Stadt von Tibiucia beschreibt (303), sowie das *Martyrium der heiligen Agape, Irene und Chionia*, das Thessalonika als Schauplatz hat (303/304). Dass die Große Verfolgung einen Riss in der Überlieferung der Heiligen Schriften bildete, haben etwa Kurt Aland/Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments* (wie Anm. 30), 81 erkannt: „Die diokletianische Verfolgung bedeutet einen tiefen Einschnitt nicht nur in die Geschichte der Kirche, sondern auch in die Geschichte des neutestamentlichen Textes. Die zahllosen in der Verfolgung vernichteten Handschriften mußten ersetzt werden und zusätzlich die überaus vielen nach der ‚konstantinischen Wende‘ entstehenden Gemeinden neu damit versorgt werden“. Zum Thema vgl. zudem Wolfgang Speyer, *Büchervernichtung*, in: *RAC. Suppl.*, Lfg. 10 (2003) 171–233, bes. 207–209.

³⁸ Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), XXXIX–XL. Nach de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge II* (wie Anm. 15), 256 entstand das pseudo-gelasianische Dekret wahrscheinlich in Gallien oder Norditalien zu Beginn des 6. Jahrhunderts. Die

wusste allerdings sehr gut, dass die Vorschriften ignoriert werden können, ohne dass also die Praxis den Prinzipien immer und auf jeden Fall entspricht. Er war sich außerdem bewusst, dass viele andere Faktoren – absichtlich oder unabsichtlich – den Gang der Überlieferung dieser oder jener Schrift bestimmen können. Ein Zeugnis davon stellte in den Augen von Harnack selbst die Aufbewahrung von zwei problematischen Autoren wie Tertullian und Origenes dar, obwohl er die Rettung vieler Schriften Tertullians (zusammen mit *De Trinitate* von Novatian) „als eines der grössten Räthsel der Überlieferungsgeschichte“ ansah.³⁹

Wie Carlini bei seiner Untersuchung der Beziehung zwischen Textüberlieferung und kanonischen Vorschriften in Bezug auf Hermas, die *Sentenzen* des Sextus und Origenes festgestellt hat, ist es „schwierig die Verwirrungseffekte zu messen, die die Urteile einer Autorität, oder die kanonischen Vorschriften auf den Überlieferungsverlauf eines Werks der Antike ausgeübt haben mögen, welche seine Lektüre aus religiösen und doktrinären Gründen verboten oder abgeraten haben“; man soll vielmehr in Kauf nehmen, dass „jede Textüberlieferung ein Fall für sich ist und einen eigenen Verlauf hat, der manchmal unerschwinglichen Phänomenen unterliegen kann“.⁴⁰ Mit Rücksicht auf diese Empfehlung möchte ich jetzt ein besonderes Beispiel heranziehen – Irenäus von Lyon –, das uns erlauben wird, die Probleme der Überlieferung frühchristlicher Literatur an einem ihrer Hauptvertreter erneut zu betrachten.

Bedeutung des *Canon Muratori* für unsere Fragestellung wird von Hermut Löhr, *Der Kanon in der Bibliothek* (wie Anm. 38), 23 so eingeschätzt: „Der Kanon wird zur Idee, die unabhängig von den materiellen Bedingungen seiner Existenz überliefert werden kann. Dass der Kanon auf ein Archiv, eine Bibliothek angewiesen ist, ja selber eine solche Bibliothek darstellt, tritt demgegenüber in den Hintergrund. Dass der Kanon Teil einer umfassenden Buchkultur ist, ist für das im *Canon Muratori* formulierte *Selbstverständnis* des christlichen Kanons nicht entscheidend“.

³⁹ Indem Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), LV daran erinnert, dass die alten Handschriften Cyprians mit den lateinischen Bibelhandschriften rivalisieren, fügt er hinzu: „Unter solchen Umständen und bei dem eigenthümlichen Verhältniss, welches zwischen Cyprian einerseits und Tertullian und Novatian andererseits bestanden hat, muss es als eines der grössten Räthsel der Überlieferungsgeschichte bezeichnet werden, dass sich so viele Schriften Tertullian's und die Hauptschrift Novatian's erhalten haben“. De Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge II* (Anm. 15), 193 stellt fest: „la nomenclature de ses œuvres faite par son biographe Pontius les distribue d'après l'ordre conservé par les meilleurs manuscrits, ce qui est la preuve d'une diffusion immédiatement organisée“. Zur Überlieferung Cyprians vgl. auch unten Anm. 56.

⁴⁰ „È certo difficile misurare gli effetti di perturbamento che sul corso tradizionale di un'opera antica possono avere avuto giudizi di autorità, prescrizioni canoniche che ne abbiano vietato o sconsigliato la lettura per motivi religiosi e dottrinali. È facile cadere nelle semplificazioni, non tenendo conto di tutti i fattori che concorrono alla conservazione o perdita di un'opera e, nel caso della conservazione, al suo maggiore o minore rigoglio tradizionale. Alcune strettoie, alcune strozzature nella storia della tradizione dei testi antichi sono state individuate con sicurezza (selezioni di testi, passaggio dal rotolo al codice, traslitterazione), ma ogni tradizione testuale è un caso a sé, ha un corso proprio magari soggetto a fenomeni carsici“ – so Antonio Carlini, *Tradizione testuale e prescrizioni canoniche: Erma, Sesto, Origene*, in: *Orpheus NS* 7 (1986), 40–52, bes. 41.

Der Fall des Irenäus von Lyon: Glück und Unglück eines frühchristlichen ‚Klassikers‘

Nach fast einmütigem Urteil der Historiker ist Irenäus der erste Autor der altchristlichen Literatur, den man als einen ‚Klassiker‘ bezeichnen kann – eine Bewertung, die im Prinzip mit dem von der christlichen Antike geprägten Bild des Bischofs von Lyon konvergiert.⁴¹ Dies Bild wurde uns wesentlich durch die *Kirchengeschichte* des Eusebius überliefert: Der Kirchenhistoriker, an die ‚internationale‘ Rolle erinnernd, die Irenäus in der Kirche des ausgehenden 2. Jahrhunderts gespielt hat, beschreibt mehrmals seine literarische Tätigkeit und stellt ihn als den Höhepunkt unter den Schriftstellern jener Periode vor.⁴²

Zunächst zitiert der Bischof von Cäsarea mehrmals die wichtigste Schrift des Irenäus, die er offenbar in ihrer Vollständigkeit kennt, weil er Auszüge aus den fünf Büchern bringt: *Überführung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis* (*Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*), unter dem Titel *Gegen die Häresien* (*Adversus haereses*) bekannt, wie schon von Eusebius bezeugt wird.⁴³ Der Kirchenhistoriker erwähnt auch ein anderes Werk antihäretischer

⁴¹ Vgl. z. B. die Meinung eines der besten Irenäus-Spezialisten, Norbert Brox, Irenäus, in: Heinrich Fries/Georg Kretschmar (Hg.), *Klassiker der Theologie*, I. Bd.: Von Irenäus bis Martin Luther, München 1981, 11: „Ein ‚Klassiker der Theologie‘ ist Irenäus von Lyon in dem Sinn, dass er für eine verbreitete Tradition kirchlicher Theologie und apologetischer Argumentation steht, die er als ihr früherer Zeuge entscheidend ausgearbeitet hat. Irenäus beteiligte sich auf ‚klassisch‘ gewordene Weise an der in seinen Tagen besonders prekären Abgrenzung des kirchlichen Christentums gegen Religionen und religiöse Anschauungen der Umwelt“. Auch Enrico Norelli teilt diese Einschätzung, im Gegensatz zu den kritischen Äußerungen von Friedrich Loofs – vgl. Moreschini/Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina* (wie Anm. 5), 330–331.

⁴² Nach HE IV, 21 bildet das Werk des Irenäus den Gipfel der literarischen Tätigkeit während der Regierungszeit von Marc Aurel (HE IV, 19), und zwar am Schluß eines langen Verzeichnisses von Schriftstellern, welches u.a. Theophilus von Antiochien (vgl. HE IV, 20), Hegesipp, Dionysius von Korinth, Apollinaris von Hierapolis und Melito umfasst.

⁴³ Vgl. besonders HE V, 7, 1, wo Eusebius erinnert, dass das Werk aus fünf Büchern besteht, und IV, 18, 9, wo es unter dem bekannteren Titel *Πρὸς τὰς αἰρέσεις* angegeben wird. Ein Verzeichnis der von Eusebius zitierten Stellen findet man bei Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), 269 ff., der sie nach der Bücherfolge eingetragen hat; demnach zitiert also Eusebius aus Buch 1 (AH I, 21, 3; I, 27, 1; I, 28, 1), 2 (AH II, 22, 5; II, 31, 2; II, 32, 4), 3 (AH III, 1, 1; III, 3, 3; III, 3, 4 [2 Fr.]; III, 4, 3; III, 21, 1; III, 21, 2), 4 (AH IV, 6, 2; IV, 20, 2) und 5 (AH V, 6, 1; V, 26, 2; V, 28, 4; V, 30, 1; V, 30, 3; V, 33, 4). Es finden sich außerdem Anspielungen auf AH I, 23, 5; I, 24, 1; I, 25. Die Zitate konzentrieren sich fast ausschließlich in HE III-V – siehe Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea* (wie Anm. 2), 217. Für eine eingehende Untersuchung dieser Stellen vgl. die Einleitungen zu den einzelnen Bänden von der *Sources Chrétiennes*-Ausgabe: Adelin Rousseau/Louis Doutreleau, *Iréné de Lyon. Contre les hérésies. Livre I, t. 1: Introduction, notes justificatives, tables* (SC 263), Paris 1979; t. 2: *Texte et traduction* (SC 264), Paris 1979; Dies., *Livre II, t. 1* (SC 293), Paris 1982; t. 2: *Texte et traduction* (SC 294) – Dies., *Livre III, t. 1* (SC 210), Paris 1974; t. 2: *Texte et traduction* (SC 211), Paris 1974; – Adelin Rousseau/Bertrand Hemmerdinger/Louis Doutreleau/Charles Mercier, *Livre IV* (SC 100*, 100**), Paris 1965; – Adelin Rousseau/Louis Doutreleau/Charles Mercier, *Livre V*,

Polemik, das gegen Marcion gerichtet war. Es könnte aber auch ein Hinweis auf das Projekt sein, das Irenäus nach Vollendung von *Adversus Haereses* durchführen wollte.⁴⁴

An einer Stelle, die sich vielleicht unmittelbarer auf einen Katalog der Schriften stützt,⁴⁵ listet dann Eusebius die Briefe auf, die Irenäus an zwei römische Presbyter gesandt hat:⁴⁶ *An Blastus über das Schisma (Περὶ σχίσματος); An Florinus über die Monarchie oder dass Gott nicht der Urheber des Bösen sei (Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεὸν ποιητὴν κακῶν)*,⁴⁷ woraus eine Reihe von Anekdoten über Polykarp von Smyrna referiert werden, die um so anregender wirken, je mehr ihr präziser Kontext uns entgeht;⁴⁸ noch an Florinus adressiert, eine Abhandlung (σπουδάσμα oder σύγγραμμα) *über die Achtzahl (Περὶ ὀγδοάδος)*, aus der Eusebius einen den Spezialisten des Buchwesens in der Antike wohl bekannten *colophon* abschreibt.⁴⁹

t. 1 (SC 152), Paris 1969; t. 2: Texte et traduction (SC 153), Paris 1969. Zu den kritischen Reaktionen, die von der Sources Chrétienne-Ausgabe hervorgerufen wurden, siehe Bertrand Hammerding, *Observations critiques sur Irénée*, IV (Sources Chrétienne 100) ou les mésaventures d'un philologue, in: JThS NS 17 (1966) 308–326; Sven Lundström, *Die Überlieferung der lateinischen Irenaeus-Übersetzung*, Uppsala 1985. Nach Thornton, *Der Zeuge des Zeugen* (wie Anm. 55), 53 stellte vermutlich die Bibliothek der römischen Kirche, mit ihren inzwischen beträchtlich gewordenen Beständen, die Grundlage für die Verfassung von AH.

⁴⁴ Vgl. HE IV, 25 mit AH I, 27, 4; III, 12, 12.

⁴⁵ HE V, 20, 1 ff.

⁴⁶ Es handelt sich um Blastus und Florinus (HE V, 15): über den einen wissen wir nur, dass er ein Schisma in der römischen Gemeinde unter Papst Eleutherus (175–189) verursachte; über den anderen erfahren wir durch Irenäus, dass er zunächst ein Schüler des Polykarp in Smyrna gewesen war und sich dann in Rom der valentinianischen Schule angeschlossen hatte. Vgl. dazu Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles* (wie Anm. 32), 103–104 – wonach es unratsam wäre, späteren Nachrichten zu vertrauen, die aus Blastus bald einen Quartodezimaner, bald einen Montanisten machen – und zuletzt Daniel Wanke, *Irenäus und die Häretiker in Rom*. Thesen zur geschichtlichen Situation von *Adversus haereses*, in: ZAC 3 (1999), 202–240. Laut Wanke, ebd., 232 der zu Recht die Rolle des Florinus ans Licht rückt, war möglicherweise „die Aktivität des römischen Presbyters Florinus ein entscheidender Grund für Irenäus, *Adversus haereses* abzufassen“.

⁴⁷ Für Christoph Marksches, *Die valentinianische Gnosis und Marcion – einige neue Perspektiven*, in: May/Greschat (Hgg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung* (wie Anm. 24), 159–175, hier: 170 rückt der Bischof von Lyon „in seiner leider verlorenen Polemik gegen den römischen Presbyter Florinus die Valentinianer in die Nähe Marcions und seiner Rede von einem Schöpfergott, wie der erhaltene Titel bezeugt“.

⁴⁸ HE V, 20, 4–8.

⁴⁹ HE V, 20, 2. Vgl. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge II* (wie Anm. 15); E. Arns, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris 1953, 65–66. In diesem Zusammenhang kann man auf einen anderen, vielleicht noch bekannteren und umstritteneren Kolophon in *Mart. Pol.* 22.2–4 hinweisen, der mit der schriftstellerischen Tätigkeit des Irenäus zu tun hat. Demnach hätte Irenäus den Text von *Martyrium* aufgenommen, das ursprünglich von Euaerostes im Auftrag von Marcion verfasst worden sei; dann hätte Gaius, ein Schüler von Polykarp und Irenäus, eine Kopie davon gemacht (μετεγράψατο μὲν Γαῖος ἐκ τῶν Εἰρηναίου). Ferner hätte ein gewisser Sokrates von dem Exemplar des Gaius (ἐκ τῶν Γαίου ἀντιγράφων) eine zusätzliche Kopie in Korinth gemacht. Schließlich

An einer weiteren Stelle erwähnt Eusebius, wobei er ausdrücklich beteuert, das Werkverzeichnis des Irenäus ergänzen zu wollen, noch folgende Schriften: *Über die Wissenschaft oder Gegen die Hellenen* (*Περὶ ἐπιστήμης*), das an einen Bruder namens Marcian adressierte Werk mit dem Titel *Zum Erweis* (oder *Zur Bräutigam*) *der apostolischen Verkündigung* (*Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*), ein Buch von *Gesprächen* oder *Diskussionen* (*Διαλέξεις*) gemischter Art über biblische Stoffe, besonders über die *Epistel an die Hebräer* und das Buch der *Weisheit*.⁵⁰ Schließlich, als Eusebius die Kontroverse um das Oster-Datum darstellt, gedenkt er noch des *Briefes an Viktor*, Bischof von Rom, den Irenäus wohl im Namen seiner gallischen Amtskollegen verfasst hatte.⁵¹ Die auf diese Weise zusammengetragene Liste der *Kirchengeschichte* – sei es oder nicht ein Indiz für so etwas wie ein schon existierendes *corpus* von *Opera Omnia* des Irenäus⁵² – erscheint noch einmal, und zwar als reines Werkverzeichnis (und auch in diesem Fall nicht ohne Missverständnisse bei der Übersetzung) in Hieronymus' *De viris illustribus*.⁵³

hätte Pionius, nach einer Offenbarung des Polykarps, den Text ausfindig gemacht und weiter kopiert. Die Echtheit dieses Kolophons ist viel diskutiert worden. Vgl. Haines-Eitzen, *Guardians of Letters* (wie Anm. 30), 79–81, bes. 165 Anm. 11, die sich auf die Verteidigung der Echtheit durch Leslie Barnard und auf die tendenzielle Zusage von Gamble stützt.

⁵⁰ Vgl. HE V, 26. Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), 263 führt den Titel *Διαλέξεις* auf die Erinnerung an die Gespräche von Polykarp zurück, die Irenäus in seiner Jugend gehört hatte (siehe HE V, 20, 6). Es könnte sich aber auch um ‚Homilien‘ handeln. Zur Tradierung der *Διαλέξεις* siehe unten Anm. 84.

⁵¹ Laut Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles* (wie Anm. 32), 33–64, soll Irenäus auch den *Brief an die Brüder von Asien und Phrygien* mit dem Bericht über die Märtyrer von Lyon verfasst haben, der in HE V, 1–3 zitiert wird. Vgl. auch ebenda, 93 ff.

⁵² Der Satzesatz von HE V, 26: καὶ τὰ μὲν εἰς ἡμετέραν ἐλθόντα γῶσιν τῶν Εἰρηναίου τοσαῦτα (498.13–14) weist anscheinend auf eine Liste der Irenäus-Schriften hin, die Eusebius zur Verfügung stand. Allerdings lässt vielleicht die separate Eintragung in HE V, 20 und V, 26 daran denken, dass keine regelrechte Sammlung ‚Sämtlicher Werke‘ existierte, sondern eher *corpora* von getrennten Schriften (vgl. unten 26 und Anm. 82). Ich kann in diesem Rahmen nicht auf das Problem eingehen, und zwar mittels einer komparativen Analyse von anderen von Eusebius eingetragenen Katalogen, die Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), XXX dazu führten, die Existenz von Sammlungen der (sämtlichen) Werke für Autoren wie Justin, Irenäus, Clemens von Alexandria, Dionysius von Korinth, Hippolyt, Origenes und Dionysius von Alexandria anzunehmen. Wie der Fall des Irenäus noch einmal beweist, geht die Untersuchung von Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea* (wie Anm. 2), 217–218 nicht so sehr auf die Art der Überlieferung ein, sondern sie befasst sich vorwiegend mit dem Bestand der Bibliothek von Eusebius und der unmittelbaren Verfügbarkeit der angegebenen Werke.

⁵³ *Scriptis quinque Adversus haereses libros et Contra gentes volumen breve et De disciplina aliud et Ad Marcianum fratrem de apostolica praedicatione et Librum variorum tractatum et Ad Blastum de schismate et Ad Florinum de monarchia sive quod Deus non sit conditor malorum et De octava egregium σύνταγμα... Feruntur eius et aliae Ad Victorem episcopum de quaestione paschae epistulae* (Hieronymus, *de vir. ill.* XXXV, 4, 6 [ed. Ceresa-Gastaldo – wie Anm. 12 –, 130]). In der Nachricht des Hieronymus kann man also eine neue Bestätigung für das ziemlich strenge Urteil Harnacks, *Geschichte* (wie Anm. 14), XXXIII betreffs von *de vir. ill.* finden: Hieronymus hätte ja Eusebius

Von dieser reichen Serie von Werken – welche die vielfältigen Lehrinteressen des Irenäus in ihrer ganzen Breite widerspiegelt, da sie ihn nicht nur als Theologen und Häresiologen zeigt, sondern auch als Apologeten, Exegeten und ‚Memorialisten‘ – sind nur zwei Schriften erhalten: *Adversus Haereses* und *Epideixis*. Keins von den beiden Werken ist uns allerdings in der Originalsprache direkt überliefert worden, während wir von den anderen Schriften nur sehr spärliche Reste besitzen.⁵⁴ Zudem ist hier zu bemerken, dass die relativ beschränkte Zahl von fragmentarischen Texten, die dem Irenäus in Florilegien und Katenen zugewiesen werden, daran denken lässt, dass (abgesehen von bescheidenen Ausnahmen in byzantinischer Zeit) die Figur des Bischofs von Lyon zur Schaffung pseudepigraphischer Schriften nicht ausgenutzt wurde⁵⁵ – was dagegen, wenn auch in einer eher sporadischen Form, einzelne vornizänische Autoren erfuhren (z. B. Ignatius von Antiochien oder Justin unter den griechischen Vätern, Cyprian unter den lateinischen) –

aufgenommen und ergänzt, doch sei dies „mit vielen Willkürlichkeiten und Leichtfertigkeiten“ geschehen. Hieronymus macht in der Tat aus einem einzigen Werk (*Περὶ ἐπισήμης*) zwei (*Contra gentes* und *De disciplina*), wobei er sich bemüht, einzelne Schriften zu qualifizieren, ohne dass er offenbar über sonstige Indizien als den Text von HE verfügt. Auch Rufins Übersetzung von HE V 26 gibt allerdings eine ungenaue Liste wieder: *Extat autem adhuc Irenaei praeter eos quos supra enumeravimus libellos etiam aliud volumen egregium adversum gentes, quod De disciplina adtitulavit, ad Marcianum quendam scribens, sed et dialogi de diversis, in quibus testimonia de epistula ad Hebraeos ponit plurima et de Sapientia quae dicitur Salomonis* (499.9–13).

⁵⁴ Außer dem Inventar von Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), 263–264, siehe vor allem CPG (wie Anm. 15) I, 110–118; CPG.Supplementum (wie Anm. 15), 21. Die Briefsammlung des Irenäus muß reichlicher gewesen sein, als wir es aus der Liste des Eusebius entnehmen können (vgl. oben Anm. 51): CPG fügt noch ein syrisches Fragment einer *Epistula ad Victorem papam Romanum de Florino* (CPG 1311) sowie das Fragment einer *Epistula ad Alexandrinum quendam* (CPG 1312) hinzu. Was die erhaltenen griechischen Fragmente angeht (CPG 1315), betrachtet sie Geerard im allgemeinen als „*pauca fide digna*“ (CPG I, 113): von den 30 Fragmenten der Ausgabe von William W. Harvey, *Sancti Irenaei libros quinque adversus Haereses...*, Cantabrigiae 1857 sieht es so aus, als ob nur Nr. 24, 27–28, 29 echt wären. Vgl. Robert M. Grant, *The Fragments of the Greek Apologists and Irenaeus*, in: *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey*, Freiburg i. Br. 1963, 201–216. Die syrischen Fragmente stammen fast alle aus AH (CPG 1316), während die armenischen (CPG 1317) aus AH und Epid. kommen.

⁵⁵ CPG registriert nur zwei *Spuria*: eine *Epistula ad Demetrium diaconum de fide* (CPG 1320) – vgl. dazu Marcel Richard, *Un faux dithélite: le traité de S. Irénée au diacre Démétrius*, in: *Polychronion*. FS F. Dölger, Heidelberg 1966, 431–440 (= ders., *Opera Minora*, III, Turnhout-Leuven 1977, n. 65) – und einen armenischen *Sermo* (CPG 1321). In den unechten griechischen Fragmenten tritt häufig der Namen von Irenäus anstelle des Hippolyt auf. Im Zusammenhang damit kann man auf die Nachricht bei Photius (*Biblioth. Cod.* 48, hg. v. René Henry, I, Paris 1959, 35) hinweisen, wonach der Name des Irenäus, zusammen mit anderen, als möglicher Verfasser einer Schrift, genannt *Das Labyrinth*, kursierte: ἀνεπιγράφου δὲ καταλειφθέντος τοῦ λόγου φασὶ τοὺς μὲν Ἰουσήπου ἐπιγράψαι τοὺς δὲ Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος, ἄλλους δὲ Εἰρηναίου, ὡς περ καὶ τὸν λαβύρινθόν τινας ἐπέγραψαν τοῦ Ὠριγένους. Die Schrift wird heute meistens dem Hippolyt zugeschrieben. Photius entnahm die Zuweisung an Irenäus aus den seinem Exemplar beigegebenen Scholien.

und zwar normalerweise, um mit ihrer Autorität bestimmte dogmatische Überzeugungen zu unterstützen.⁵⁶

Wenn Irenäus also nicht dazu verhalf, die „Bibliothek unechter Schriften“ zu vergrößern, die sich im Laufe der Zeit nach Harnacks Meinung der „spärlichen Chrestomathie“ der vornizänischen Literatur hinzugesellt haben,⁵⁷ lässt sich allerdings die Tradition seiner echten Schriften nur sehr bruchstückhaft für *Adversus haereses* und noch summarischer für die *Epideixis* rekonstruieren. Das Hauptwerk des Bischofs von Lyon muss sich, mindestens zu Beginn, einer gewissen Verbreitung erfreut haben, wenn wir es ziemlich bald nach seiner Entstehung in Ägypten finden, und zwar dank des Zeugnisses eines Oxyrinchos-Papyrus, der aus paläographischen Gründen gegen Ende vom 2. oder Anfang vom 3. Jahrhundert datiert wird. Dieser Papyrus hat die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen, nicht nur weil er sich noch in der Form der Rolle präsentiert, im Unterschied zu fast allen den aus jener Periode überlieferten christlichen Texten, sondern auch weil – wie Colin Roberts behauptet – das Vorkommen von kritischen Zeichen an seinem Rande Indizien für die Existenz eines christlichen *scriptorium* bieten würde.⁵⁸ Auch im Fall, es läge hier eigentlich ein Exemplar für den Privatgebrauch vor – wie von anderen Forschern eingewandt wird –, würde dies ohne weiteres das Interesse bezeugen, das am Anfang des 3. Jahrhunderts AH umgab. Dies Interesse bestätigt übrigens auch ein zweites Fragment in direkter Überlieferung: Es handelt sich um einen Papyrus von Jena, den man zwischen dem 3. und 4.

⁵⁶ Auf die Umstände der Überlieferung von Cyprian sowie auf ihre mögliche Manipulierung beruft sich z. B. Rufin. In *De adulteratione librorum Origenis* 12 erinnert er, wie die Pneumatomachen dem im Normalfall einzigen *codex* mit den Briefen Cyprians den Text von Novatians (fälschlicherweise als Tertullian angegeben) *De Trinitate* hinzugefügt hätten: *Sancti Cypriani martyris solet omne epistularum corpus in uno codice scribi. Huic corpori haeretici quidam, qui in Spiritum Sanctum blasphemant Tertulliani libellum De Trinitate, reprehensibiliter quantum ad ueritatem fidei nostrae pertinet scriptum, inserentes et quam plurimos codices de talibus exemplaribus conscribentes per totam Constantinopolim urbem maximam distrahi pretio uiliore fecerunt*, so René Amacker/Éric Junod (Hgg.), Rufin d'Aquilée, *Sur la falsification des livres d'Origène* (SC 464), Paris 2002, 313. Vgl. auch Pierre-Marie Bogaert, *Aux origines de la fixation du canon: Scriptoria, listes et titres. Le Vaticanus et la stichométrie de Mommsen*, in: Jean-Marie Auwers/Henk Jan de Jonge (Hgg.), *The Biblical Canons*, Leuven 2003, 170, der die Zusammenstellung von Cyprians Werken und den biblischen Büchern in einer afrikanischen Stichometrie um die Mitte des 4. Jahrhunderts untersucht.

⁵⁷ „Neben die dünne Chrestomathie echter Schriften trat in steigendem Masse eine Bibliothek unechter“ – so Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), XXV.

⁵⁸ P. Oxy. III 405; Doutreleau (SC, 210), 126–131; van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (wie Anm. 13), 240 (= Nr. 671); Aland†/Rosenbaum, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter-Papyri* (wie Anm. 13), 317–320 (= KV 46). Vgl. Colin H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London 1979, 24 (mit Hinweis auf die Spitzwinkeln, die das Anführen eines Zitats aus Mt 3, 16–17 markieren). Dagegen behauptet Haines-Eitzen, *Guardians of Letters* (wie Anm. 30), 89, 95 wir haben hier mit einer Kopie für private Zwecke zu tun. Nach Aland†/Rosenbaum (wie Anm. 13), 318 handelt es „sich anscheinend um den Rest eines Buchhändler-Exemplars, nicht um einen Gebrauchstext“. Der Papyrus enthält 6 fr. aus AH III, 9, 2.

Jahrhundert datiert, wahrscheinlich aus Apollinopolis Magna stammend.⁵⁹ Sowohl der eine als auch der andere Zeuge von AH lassen sich vielleicht auswerten, um das Vorhandensein anderer doktrinäer Richtungen, nebst dem dominierenden Einfluss von Alexandria, im ägyptischen Christentum der Spätantike festzustellen: genauer gesagt, hätten wir damit weitere Spuren jener ‚asiatischen Tradition‘ (wie auch die gleichzeitige Verbreitung des Melito von Sardis beweist), deren Einfluss von den jüngsten Forschungen ans Licht gebracht wurde.⁶⁰ Damit möchte man selbstverständlich nicht leugnen, dass das Werk des Irenäus auch von typisch alexandrinischen Autoren – wie an erster Stelle Clemens und Origenes – gelesen wurde, sowie es später etwa Methodius von Olympos, Markell von Ankyra, Basilius von Cäsarea und Cyrill von Jerusalem tun werden.⁶¹

Wenn die zwei Papyri unsere einzigen Zeugen einer direkten Überlieferung sind, kann die weitere Geschichte des griechischen Texts von AH nur durch indirekte Überlieferung und die verstreuten Nachrichten zum Autor und zur Verbreitung seines Werks in byzantinischer Umgebung bis zum Hochmittelalter verfolgt werden. Wie zu erwarten ist und es der Eigenart von AH entspricht, hat die häresiologische Literatur zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert reichlich aus dem Werk des Irenäus geschöpft. Es kann ja als ein regelrechter Prototyp dieser Gattung gelten, wie wir speziell bei Hippolyt, Epiphanius und, wenn auch in bescheidenerem Maß, bei Theodoret von

⁵⁹ Vgl. Marcel Richard/Bertrand Hemmerdinger, *Trois nouveaux fragments grecs de l'Adversus Haereses de Saint Irénée*, ZNW 53 (1962), 252–255; Fritz Uebel, *Der Jenaer Irenäuspapyrus*, in: *Eirene. Studia Graeca et Latina III*, Praha 1964, 51–109; A. Rousseau (SC, 152), 119–157 („Le papyrus d'Iéna“); van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (wie Anm. 13), 240–241 (= Nr. 672); Aland†/Rosenbaum, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter-Papyri* (wie Anm. 13), 321–327 (= KV 47). Der zweite Papyrus enthält eine größere Portion von AH V (V, 3, 2–12, 2, auf der Rectoseite der Rolle; V, 12, 2–13, 1, auf der Versoseite der Rolle), die weitgehend einem ‚Traktat über die Auferstehung des Fleisches‘ entspricht. Nach Rousseau, „il semble... assez plausible d'admettre que le Papyrus primitif contenait en son intégralité cette section particulièrement remarquable de l'œuvre irénéenne“ (126).

⁶⁰ Vgl. dazu die Bemerkungen von Alberto Camplani in: *Adamantius 8* (2002), 194 ff., der sich speziell auf Melito bezieht. Der Einfluss des Irenäus in Ägypten liefert vielleicht den Anhaltspunkt für die sonst fragwürdige Behauptung des Hieronymus, wonach Dionysius von Alexandria ein Werk gegen Irenäus verfasst hätte. Vgl. *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Livres XVI–XVIII*, Texte établi par Roger Gryson et Corinne Gabriel, Freiburg 1999, 1818.19–28: *Comm. in Is. XVIII Praef.: Irenaei tantum Lugdunensis episcopi faciam mentionem, aduersum quem uir eloquentissimus Dionysius Alexandrinae ecclesiae pontifex elegantem scribit librum, irridens mille annorum fabulam et auream atque gemmatam in terris Hierusalem, instaurationem templi, hostiarum sanguinem, otium sabbati, circumcisionis iniuriam, nuptias, partus, liberos educationem, epularum delicias, et cunctarum gentium seruitutem, rursumque bella, exercitus ac triumphos et superatorum neces, mortemque centenarii peccatoris. Cui duobus uoluminibus respondit Apollinaris*. Wir dürfen nicht ausschließen, dass Nepos – dessen Auffassungen vom alexandrinischen Bischof in der Schrift *Über die Verheißungen* bekämpft wurden (HE VII, 24) – sich vom Millenarismus in AH V inspirieren ließ.

⁶¹ Für eine systematische Darstellung der *testimonia* zur Rezeption des Irenäus und seines Werks, vgl. Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), 266–287. Basilius zitiert zweimal Irenäus in *de Spir. s.* 29, 72. Vgl. AH V, 8, 2; V, 9, 3 und L. Doutreleau (SC 152), 75–76.

Kyrrhos feststellen können.⁶² Nebst der *Kirchengeschichte* des Eusebius, der dieselben geschichtlichen und doktrinären Interessen teilt, sind es eben diese Autoren, die für uns die bedeutsamsten Partien des griechischen Texts aufbewahrt haben. Solche Partien verteilen sich sehr unterschiedlich je nach den Büchern, mit der einzigen Ausnahme von AH I, dessen größter Teil gerettet worden ist.⁶³ Ohne auf die Art und Weise einzugehen, wie die Häresiologen uns den Text überliefert haben (wechselnd: von einer ziemlich treuen Wiedergabe – wie es mit Epiphanius geschieht – bis zu einer mehr oder weniger freien Bearbeitung – wie es, zum Teil bei Hippolyt und Theodoret der Fall ist), bringt das bei ihnen erweckte Interesse für AH einen neuen Beweis der These Harnacks. Danach hat die ‚kirchliche Wissenschaft‘ mit ihrem dokumentarischen bzw. gelehrten Anliegen, außer den polemischen und apologetischen Zielen, schon seit Ende des 2. Jahrhunderts dazu beigetragen, Schriften wie AH zu retten, sobald sie nicht mehr als ‚aktuell‘ angesehen wurden.⁶⁴ Nichtsdestoweniger, trotz der ihr anhaftenden antiquarischen Neigung, reichte diese Wissenschaft nicht aus, um den Rest von AH, speziell das 2. Buch, aufzubewahren.⁶⁵ Jenes Buch und noch mehr AH III-V eigneten sich dagegen für die fragmentarischen Extrapolierungen der Redakteure von dogmatischen und spirituellen Florilegien oder von exegetischen Katenen, nach dem seit der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in der byzantinischen

⁶² So z. B. von den 31 fr. von AH 1 kommt nur eins bei Theodoret, *Haer. fab. comp.* vor, während die meisten von ihnen aus dem *Elenchos* des Hippolyt (14 fr.) bzw. aus dem *Panarion* von Epiphanius (11 fr.) stammen. Zu diesen sind noch 4 fr. aus der *Kirchengeschichte* des Eusebius sowie eins aus dem griechischen Pseudo-Ephrem, *de virt.* hinzuzufügen. Vgl. SC 263, 64–65.

⁶³ Für statistische Angaben und eine ausführliche Besprechung der Fragmente in direkter Überlieferung verweise ich auf die Einleitungen zu den einzelnen Bänden der Sources Chrétiennes-Ausgabe (wie Anm. 43). Vgl. auf jeden Fall, die allgemeine Orientierung, die von A. Rousseau und L. Doutreleau (SC 263), 61, angeboten wird: AH I: 74%; II: 3% (vgl. SC 293, 83); III: 11%; IV: 7%; V: 17%.

⁶⁴ Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), XLVI ff. Die Interessen der Vertreter dieser Wissenschaft, deren Initiator Origenes ist, richten sich zwar auf Bereiche, die mit den Anliegen der Kirche zusammenfallen, aber sie betreffen auch einen weiteren kulturellen Horizont (Chronologie, Geographie, Archäologie, Literaturgeschichte und Geschichte im allgemeinen). Eben auf die Anregung solcher Interessen lässt sich größtenteils zurückführen, was von den Schriften dieser Periode auf uns gekommen ist. Doch, selbst die patristische Wissenschaft hat nach Harnack auch zu ihrem Verlust beigetragen, indem sie sich, vom dogmatischen Fortschritt beeinflusst, mancher Werke entledigt hat, die für sie als überholt galten.

⁶⁵ „Rien d'étonnant à cela, si l'on songe que la plus grande partie du Livre II est consacrée à des argumentations *ad hominem* destinées à mettre en lumière les contradictions et les incohérences inhérentes aux thèses gnostiques. De telles argumentations n'avaient plus d'intérêt immédiat deux ou trois siècles plus tard, lorsque, au fort des controverses trinitaires ou christologiques, on se mit à récolter les témoignages des Pères antérieurs et à en composer des florilèges destinés à étayer les argumentations. Aussi bien les quelques textes du Livre II qui ont retenu l'attention des excerpteurs sont ou ceux qui fournissaient quelque indication d'ordre historique (Eusèbe de Césarée) ou ceux qui pouvaient intéresser par leur contenu doctrinal ou spirituel (*Sacra Parallela* et Florilège d'Ochrid)“ – A. Rousseau, SC 293, 83.

Kirche beliebten Brauch. Die Hauptzeugen für diese selektive Benutzung von AH sind einerseits der Dialog *Eranistes* von Theodoret, ein Werk christologischer Polemik gegen die Monophysiten, und andererseits der große Florileg der dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen *Sacra Parallela*.⁶⁶

Wie das Zustandekommen der *Sacra Parallela* zeigt, muss man noch gegen Mitte des 8. Jahrhunderts im palästinensischen Kloster Mar Saba über eine Kopie von AH verfügt haben, aber man kann seine Spuren dank der *Bibliothek* von Photius bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts weiter verfolgen.⁶⁷ Im *Codex 120* informiert uns der bekannteste Vertreter des frühbyzantinischen Humanismus über seine Lektüre von AH und fasst seinen Inhalt – ein Buch nach dem anderen – sehr kurz zusammen.⁶⁸ Nach dem Konstantinopler Patriarchen besitzen wir keine weiteren Indizien einer direkten Kenntnis des griechischen Textes von Irenäus⁶⁹: Es sieht so aus, als ob er in Byzanz schon gegen Ende des Mittelalters verloren gegangen wäre, es sei denn, man vertraut den legendär anmutenden Nachrichten, die bei manchen der modernen Editoren von AH

⁶⁶ Theodorets *Eranistes* überliefert jeweils 11 fr. für AH III, 3 für AH IV und 2 für AH V (SC 210, 64). Die *Sacra Parallela* ihrerseits enthalten 7 fr. aus AH II, eins aus AH III, 15 aus AH IV, 16 aus AH V. Was die Katenenüberlieferung angeht, finden sich z. B. Auszüge aus AH III in den Katenen zu den Evangelien, zur Apostelgeschichte und zu den paulinischen Briefen. Zur Verwendung von AH durch derartige Quellen, vgl. die einzelnen Einleitungen zur griechischen Überlieferung in der *Sources Chrétiennes*-Ausgabe.

⁶⁷ Nach Bertrand Hemmerdinger, *Les 'Notices et Extraits' des Bibliothèques grecques de Bagdad par Photius*, in: REG 69 (1956), 101–103, hätte Photius die Schrift des Irenäus eingesehen, als er anlässlich einer Botschaft beim abbasidischen Hof in Bagdad verweilte (855–856); dazu bot sich eine Bibliothek an, die vermutlich zerstört wurde, als die Stadt in die Hände der Mongolen fiel (1258). Warren T. Treadgold, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington 1980, 36 schweigt über diese Rekonstruktion und schlägt dagegen Konstantinopel als Ort und das Jahr 845 als Datum vor. Zur Arbeitsmethode des Photius, siehe zuletzt Luciano Canfora, *La tradition indirecte: le cas de la Bibliothèque de Photius*, in: Luce Giard/Christian Jacob (Hgg.), *Des Alexandries I: Du livre au texte*, Paris 2001, 357–368, bes. 366f. Canfora erwägt eine originelle Hypothese zum ursprünglichen ‚Sitz im Leben‘ der *Bibliothek*, indem er auf einen Leserkreis um Photius herun hinweist, der am Unternehmen mitbeteiligt war: „Ce que nous appellons ‚la Bibliothèque de Photius‘ (mais le titre donné par l’auteur est bien différent: ‚Inventaire des Livres que j’ai lus‘) n’est que la copie, sous forme d’inventaire à numérotation continue, des notes de lectures que cette communauté de lecteurs avait prises au fur et à mesure du développement de son travail. Le fichier, dont nous lisons la copie, est la seule trace de ce grand travail à avoir survécu, puisque les livres eux-mêmes ont été confisqués.“ Zu Entstehung und Eigenart der *Bibliotheca* sowie zu der Behandlung, die vornizänischen Autoren bei Photius erfahren, vgl. auch Éric Junod, *Origène et la tradition alexandrine vus par Photius dans sa Bibliothèque*, in: Lorenzo Perrone (Hg.), *Origeniana Octava: Origene e la tradizione alessandrina/ Origen and the Alexandrian Tradition*, Leuven 2003, 1089–1102.

⁶⁸ Vgl. Photius, *Bibliothèque*, Cod. 120, hg. v. René Henry, II, Paris 1960, 94–95. Laut Cod. 121, wäre Hippolyt ein „Schüler des Irenäus“ gewesen; vgl. auch oben Anm. 55.

⁶⁹ Nach Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), 280, hätte noch Niketas Choniates (†1213) „die letzte Spur einer selbständigen Kenntnis des Werkes des Irenäus“ aufbewahrt, wobei er den Irenäus aus Epiphanius, *Pan.* 34 abgeschrieben hätte.

anzutreffen sind, wonach das Werk in italienischen Bibliotheken bis zum 16.-17. Jahrhundert vorhanden gewesen sein soll.⁷⁰

Der Text von AH wurde – wie auch andere vornizänische Schriften – also wesentlich dadurch gerettet, dass er ins Lateinische und ins Armenische übersetzt wurde. Von der lateinischen Übersetzung verfügen wir über den vollständigen Text, von der armenischen sind die Bücher IV und V erhalten sowie Fragmente der vorherigen Bücher.⁷¹ Was die geschichtlichen Umstände angeht, die das Entstehen der zwei Versionen förderten, können wir nur Vermutungen äußern. Im Falle des lateinischen Textes, obwohl wir über einen *terminus ante quem* verfügen – das Zitat zwei kurzer Stellen aus AH IV und V im *Contra Iulianum* des Augustin (421–422)⁷² –, bleibt eine genauere Zuweisung in ein bestimmtes Milieu umstritten. Die Datierung wird jetzt gegen Ende des 4. Jahrhunderts bzw. Anfang des 5. angesetzt, ohne auf ein früheres Datum zurückzugehen.⁷³ Die Übersetzung, die vielleicht aus dem Bedürfnis entstand, die Häresie der Priszillianisten zu bekämpfen, zeichnet sich dadurch aus, dass sie dem griechischen Text auf intelligente Weise treu geblieben ist, um den Lesern einer Epoche entgegenzukommen, die mit der fremden Sprache nicht mehr vertraut waren.⁷⁴ Nichtsdestoweniger ruft ihre Existenz selbst eine

⁷⁰ Verständlicherweise betrachtet Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), 265 solche Nachrichten mit einer gewissen Skepsis, während de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge II* (wie Anm. 15), 376 die Sache nicht ganz ausschliessen möchte: „Si Papias, Hégésippe et l'Iréné grec demeurent toujours introuvables, faut-il regarder comme perdus les manuscrits qui contenaient encore les deux derniers au XVII^e siècle?“

⁷¹ Für die armenische Übersetzung, vgl. Karapet Ter-Mekertschian/Erwand Ter-Minassiantz, *Irenaeus. Gegen die Häretiker. Buch IV und V in armenischer Version*, Leipzig 1910; Charles Renoux, *Nouveaux fragments arméniens de l'Adversus Haereses et de l'Epideixis* (PO 39/1), Turnhout 1978, 1–164; außerdem, die Einleitungen zu den einzelnen Bänden der *Sources Chrétiennes*-Ausgabe. Dort wird man ebenso Hinweise auf die spärlichen syrischen Fragmente finden.

⁷² Augustinus, *Contra Iul. I*, 3, 5 (PL 44, 644) führt AH IV, 2, 7; V, 19, 1 an. Vgl. Doutreleau (SC 152), 49–51. Augustin, der die Nähe des Irenäus zum apostolischen Zeitalter betont, spricht hier von ihm als einem *homo Dei*: *Irenaeus Lugdunensis episcopus non longe a temporibus apostolorum fuit... Videsne antiquum hominem Dei, quid de antiqua serpentis plaga sentiat?* Sicher fällt einem auf, mit welchem warmherzigeren Ton Augustin sich unmittelbar danach auf Cyprian beruft: *Multo autem apertius de eadem fide beatissimus martyr et episcopus Cyprianus* (ebenda I, 3, 6; PL 44, 644).

⁷³ Siehe, z. B., Hemmerding, *Observations critiques sur Irénéé, IV* (wie Anm. 43), 312, der Spanien oder Nord-Italien um 380 vorschlägt und darin eine Antwort auf den Priszillianismus sieht. Andere Kritiker, wie Souter, legten eher Africa in der Zeitspanne zwischen 370 und 420 nahe. Auch Lundström, *Die Überlieferung der lateinischen Irenaeus-Übersetzung* (wie Anm. 43), 7, neigt dazu, die Übersetzung um das Jahr 380 zu datieren.

⁷⁴ Laut Adelin Rousseau (SC 100), 110, „la version latine est une œuvre remarquable à plusieurs égards. Déjà à la prendre telle qu'elle nous parvient à travers la tradition manuscrite latine, mais combien plus si nous la lisons telle qu'elle peut être reconstituée à l'aide des indications de la version arménienne, c'est-à-dire débarrassée des nombreuses erreurs dues à l'inadvertance des copistes latins, elle révèle un homme doué d'une réelle envergure intellectuelle, sensible à la haute valeur doctrinale de l'œuvre d'Irénéé, et soucieux de préserver cette œuvre de l'oubli, en la mettant à la portée d'un public devenu complètement étranger à la langue grecque“.

gewisse Überraschung hervor, wenn man an die eher bescheidenen Spuren des Hauptwerks des Irenäus in der westlichen Welt von der Spätantike bis zum Spätmittelalter denkt. Zwar spricht Tertullian von Irenäus als *omnium doctrinarum curiosissimus explorator* (was vielleicht nicht ein hundertprozentiges Kompliment ist). Er benutzt AH, besonders in *Adversus Valentinianos*. Doch schon Cyprian scheint nur über spärliche Informationen zu verfügen, die er aus dem Bischof von Lyon entnimmt.⁷⁵ Hieronymus seinerseits, der vielleicht zum Teil AH gebraucht hat, obwohl er Irenäus, dem traditionellen Bild des Eusebius weiter folgend, als einen *vir apostolicorum temporum* betrachtet, enthält sich nicht, ihn wegen seines Millenarismus zu kritisieren.⁷⁶ An der Schwelle zum Mittelalter läßt sich das Abnehmen der ja schon spärlichen Tradition des Irenäus weiter verfolgen, als Papst Gregor der Große im Juni 601 der Bitte des Eterius, Bischof von Lyon, um *gesta* oder *scripta* seines Vorgängers nicht entgegenkommen konnte, da er nicht imstande war, sie nach langem Suchen ausfindig zu machen – ein Zugeständnis, das Harnack zur höhnisch klingenden Bemerkung anregte: in Rom sei es mit Büchern nicht sehr üppig gewesen.⁷⁷ Auch das Fehlen von AH im pseudo-gelasianischen Dekret *de recipiendis et non recipiendis libris* kann als das antizipierte Signal des Verschwindens gelten, das das Werk des Irenäus im Mittelalter traf.⁷⁸

Allerdings, mehr oder weniger um dieselbe Zeit, registrierte die Überlieferung der Schriften des Irenäus eine neue glückliche Entwicklung mit der armenischen Übersetzung von AH und *Epideixis*, die vermutlich in Konstantinopel, im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts, entstanden ist (wie allerdings auch ihre Verbreitung zu Beginn des 7. Jahrhunderts zeigt).⁷⁹ Eine

⁷⁵ Für Tertullians Urteil über Irenäus vgl. *Adv. Valent.* 5. Zur Abhängigkeit von *Adv. Val.* gegenüber AH, vgl. Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), 267. Andererseits setzt Tertullian in *de praescr.* anders an, um die Auseinandersetzung mit den Häresien zu führen: zum Verhältnis mit AH, vgl. Tertullian, *De praescriptione haereticorum*. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker, übersetzt u. eingeleitet von Dietrich Schleyer, Turnhout 2002, 211–221.

⁷⁶ Siehe oben Anm. 60. Vielleicht hängt auch Augustins Bild des Irenäus von Hieronymus ab (vgl. Anm. 72).

⁷⁷ *Gesta vel scripta beati Irenaei iam diu est, quod sollicitè quaesivimus, sed hactenus ex eis inveniri aliquid non valuit* (Gregor der Große, *Epp.* I, 56: PL 77, 1174). Vgl. Hemmerding (SC 100*), 23; Harnack, *Geschichte* (wie Anm. 14), XXX: „Die Klage, dass es in Rom an Büchern fehle, ist seitdem wiederholt worden“.

⁷⁸ Vgl. Doutreleau (SC 152), 46 ff., der außerdem das Vorkommen von Zitaten aus AH im *Kommentar zur Offenbarung* des Beatus von Liébana (8. Jahrhundert) sowie im *Hortus deliciarum* des Herrad von Landsberg (1125/30–1195) ausschließt.

⁷⁹ Vgl. Mercier/Rousseau (SC 100), 88 ff. Für eine neuere Untersuchung von Ms. Erevan 3710, siehe: Irénée de Lyon. *Démonstration de la Prédication Apostolique*, Intr., trad. et notes par Adelin Rousseau (SC 406), Paris 1995, 20: „En s'appuyant sur des arguments philologiques en même temps que sur des considérations historiques, on a même pu émettre l'hypothèse que l'Irénée arménien – tout comme le Philon arménien – aurait vu le jour à Constantinople, entre 572 et 591, au moment où séjournaient dans la capitale de l'empire un groupe d'arméniens exilés à la suite d'une invasion de l'Arménie par les Perses“. Kurz nach ihrer Entstehung wurde die armenische Übertragung von AH im *Sigillum fidei* aufgenommen. Es handelt sich hier um eine monophysitische Kompilation, die auf die Zeit des Katholikos Komitas (612–618) zurückgeht (ebenda,

solche Datierung kann man aufgrund der Eigenart der armenischen Übersetzung annehmen, die sich von fast sklavischer Buchstabentreue leiten lässt, entsprechend der Orientierung der so genannten ‚hellenophilen Schule‘ der armenischen Gelehrten, die in Byzanz gegen Ende des 6. Jahrhunderts tätig waren.⁸⁰ Der Verlust von AH I-III ist in der einzigen Handschrift aus dem 13. Jahrhundert dadurch kompensiert, dass sie uns die *Epideixis* gerettet hat, die anschließend an AH IV-V kopiert wurde. Abgesehen von der Nachricht des Eusebius, scheint die kleine ‚katechetische‘ Schrift des Bischofs von Lyon – die als eine knappe Synthese seines *opus magnum* gelten darf – vor der Entdeckung dieser Handschrift am Anfang des letzten Jahrhunderts keine Spur in der ganzen altkirchlichen Literatur hinterlassen zu haben.⁸¹ Statt hier als einzige Ursache den Mangel an Interesse der späteren Leser anzugeben, für die ja die *Epideixis* den Zugang zur Gedankenwelt des Irenäus hätte vereinfachen können, lässt sich nicht ausschließen, dass ihr Verlust auf die Modalitäten der Überlieferung von Irenäus Schriften zurückzuführen ist. Vielleicht hat das beträchtliche Ausmaß von AH daran gehindert, andere Schriften in denselben *codex* aufzunehmen, es sei denn, man teilte es nach Büchern in größere Abschnitte, wie es vermutlich der Fall war bei dem griechischen Exemplar, das dem armenischen Übersetzer vorlag, während der lateinische Übersetzer wohl eine Kopie mit dem Text von AH allein vor Augen hatte.⁸²

Dies ‚Überlebenswunder‘ führt uns auf die Anfangsfragen zum Schicksal frühchristlicher Texte zurück. Bevor ich meine Analyse des Falls von Irenäus zum Abschluß bringe, möchte ich kurz auf die unterschiedlichen Reaktionen von zwei gleichzeitigen Zeugen des 9. Jahrhunderts, jeweils im Osten und im Westen, eingehen: Sie resümieren beispielhaft Haltungen, die das Schicksal überlieferter Texte entscheidend bestimmt haben. Es handelt sich einerseits

26–27). Dass AH vollständig ins Armenische übersetzt wurde beweist Ms. Galata 54, aus dem 14. Jahrhundert. Dazu vgl. *supra* Renoux, Nouveaux fragments arméniens (wie Anm. 71), 13 f.

⁸⁰ Zur ‚hellenophilen‘ Schule, siehe zuletzt die Beiträge im Sammelband: Anna Sirinian/Sara Mancini Lombardo/Loris Dina Nocetti (Hgg.), *Le scienze e le „arti“ dell’Armenia medievale*, Bologna 2003.

⁸¹ Für das Verhältnis zwischen AH und *Epideixis* stützte ich mich unter anderem auf das Urteil von Brox: Er behauptet, die *Epideixis* sei nichts anderes als „ein kurzer Abriss der gleichen Thematik wie in dem viel umfassenderen und darum schwerer lesbaren Werk und sich dadurch als Einführung in die Theologie und Tendenz des Irenäus besonders eignet.“ Vgl. Irenäus von Lyon, *Epideixis*. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I, übersetzt u. eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg/Br. 1993, 24.

⁸² Für eine Beschreibung der Handschrift vgl. Rousseau (SC 406), 18: die Stücke des Irenäus machen etwas mehr als zwei Drittel des jetzigen Zustands der Handschrift aus. Das einleitende Lemma von *Epid.* in Ms. Galata 54 zeigt, dass das kleine Werk unmittelbar AH folgte: *Eiusdem, ex epistola ad Marcianum quemdam, quae post quintum librum constituta est, cuius initium...* (ebenda, 24). Die Bezeichnung von *Epid.* als ‚Brief‘ lässt daran denken, dass möglicherweise die Kleinschriften des Irenäus in einer Sammlung von ‚Briefen‘ (oder Traktaten, da ja die Grenzen zwischen diesen Gattungen fließend bleiben) vereint wurden, die dann der Katalog des Eusebius widerspiegelt.

um Photius und andererseits um den Lyoner Diakon Florus († 859/860).⁸³ Der eine las – wie wir schon wissen – das Werk des Irenäus und fasste seinen Inhalt in der *Bibliothek* zusammen. Er empfand jedoch auch das Bedürfnis (zwar mit einem generischen Hinweis auf „andere Schriften“ des Irenäus), seine Leser zu informieren, dass der Verfasser an manchen Stellen einiges zu wünschen übrig ließ, was die „Akribie der kirchlichen Dogmen“ anging.⁸⁴ Der andere verfasste einen Prolog zum AH, der für die Kirche von Lyon – auf welche Weise wissen wir nicht – neu entdeckt oder verfügbar wurde.

Florus brachte zunächst seine Hochschätzung der Methode vor, die Irenäus adoptiert hatte, um die Häretiker zu kämpfen: an erster Stelle, wie ein tüchtiger Arzt zu tun pflegt, eine genaue Diagnose der Krankheit und seiner Ursachen, bevor die Widerlegung unternommen und damit die Heilung herbeigeführt wird.⁸⁵ Dann forderte er den Leser dazu auf, den ‚Überdruß zu ertragen‘, den die Darstellung der gnostischen Systeme mit den zahlreichen Namen der ‚Äonen‘ (Florus gebraucht den Terminus *virtutes* oder *dei*) ihm einflößen würde. Er gibt das Versprechen, dass eine solche Mühe – die übrigens auch ein moderner Leser teilen kann – durch „den üppigen Genuß an

⁸³ Jan Prelog, Florus von Lyon, in: LMA, Bd. IV, München – Zürich 1989, 577–577, hier: 577 stellt Florus als strengen Vertreter der Tradition dar: „Seine großenteils von aktuellen Auseinandersetzungen geprägten, oft polemischen Schriften zeigen seine streng traditionalistische Haltung; alles, was er als Neuerung ansah, war ihm ein Greuel“.

⁸⁴ Πολλὰ δὲ τοῦ θεσπεσίου Εἰρηναίου καὶ παντοδαπὰ καὶ ἕτερα συγγράμματα καὶ ἐπιστολαὶ φέρονται, εἰ καὶ ἔν τισιν αὐτῶν ἢ τῆς κατὰ τὰ ἐκκλησιαστικὰ δόγματα ἀκριβεία νόθοις λογιμοῖς κιβδηλεύεται, ἃ χρὴ παρασημαίνεσθαι. So Photius, *Bibl.* 120, hg. v. Henry (wie Anm. 68), 95.11–15. Die Formulierung legt einerseits nahe, dass Photius über die sonstigen Schriften indirekte Nachrichten besaß, andererseits, dass er im Grunde die traditionelle Kritik am Millenarismus des Irenäus meinte. Die anderen Informationen zum Bischof von Lyon, die in der *Bibliothek* vorkommen, weisen vor allem in diese Richtung. Im *Cod.* 232, wo ein Werk des Stephanus Gobar (6. Jahrhundert) mit *testimonia* u. a. aus den Schriften des Irenäus, rezensiert wird, haben zwei von den drei erwähnten Stellen mit Fragen der Eschatologie zu tun. Zunächst bemängelte Photius, dass Gobar sich bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Seele und Leib nach dem Tod nur auf Severian von Gabala und Irenäus beschränkt hatte (Photius, *Bibl.* 232, hg. v. Henry, V, Paris 1967, 74.14–16). An der zweiten Stelle missbilligte Gobar die Apokatastasis-Lehre des Gregor von Nyssa sowie den chiliastischen Glauben von Papias von Hierapolis und Irenäus (ebenda, 77.20–23: ἀλλ’ οὐδὲ Παπῖαν τὸν Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπον καὶ μάρτυρα, οὐδὲ Εἰρηναῖον τὸν ὄσιον ἐν οἷς λέγουσιν αἰσθητῶν τινῶν βρομάτων ἀπόλαυσιν εἶναι τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν). Schließlich registrierte Gobar Irenäus zusammen mit Hippolyt als Zeugen gegen die Zuschreibung an Paulus vom *Hebräerbrief* (ebenda, 79.12–14). Konnte sich eventuell Gobar hier noch unmittelbar auf die *Διαλέξεις* des Irenäus (siehe oben Anm. 50) stützen? Zur Methode des Stephanus und zur Verwendung patristischer Quellen, vgl. Adolf von Harnack, *The “sic et non” of Stephanus Gobarus*, in: *HThR* 16 (1932), 205–234; Gustave Bardy, *Le florilège d’Étienne Gobar*, in: *REB* 5 (1947), 5–30, 7 (1949), 51–52.

⁸⁵ *Nam, sicut medicus aegrum curare non potest, nisi causam morbi prius agnoscat, sic necesse fuit eum haereticas pestes, cum suis causis, prius agnoscere, ut postmodum competenti medicina posset eis efficacius contraire* (Prologus Flori diaconi Lugdunensis in *Libros S. Irenaei contra haereticos*, in: Harvey, *Sancti Irenaei libros quinque adversus Haereses...* [wie Anm. 54], Bd. I, CLXXVII).

philosophischen Argumenten und an göttlichen Autoritäten“ (*philosophicarum rationum et divinarum auctoritatum copiosa dulcedine*) kompensiert wird.⁸⁶ Weiterhin lobte er die Art und Weise, wie Irenäus, *probatissimi more philosophi*, nach und nach die einzelnen Häresien widerlegte. Schließlich fasste er die Gründe, wofür sich die Ausgabe und die Mühe der Abschrift eines so großen Buches lohnte, in fünf Punkten zusammen: erstens die Seltenheit des Textes, beim Fehlen einer dringenden Notwendigkeit sich auf seine Hilfe zu berufen;⁸⁷ zweitens die zeitliche Nähe des Verfassers einer so alten Schrift zum apostolischen Zeitalter; drittens die unmittelbare Kenntnis der von Irenäus bekämpften Häresien, und zwar als ihr *contemporaneus et com-provincialis*; viertens die Ausführlichkeit der Behandlung durch Irenäus, was die in Frage kommende Epoche betraf; fünftens die Notwendigkeit, die Waffen der „militanten Kirche“ nach einer langen friedlichen Epoche erneut zu schärfen, weil die Häresie dabei war, ihr Haupt wieder zu erheben.⁸⁸

Wenn der letzte von den angegebenen Gründen auf die das karolingische Milieu um die Mitte des 9. Jahrhunderts bewegenden Polemiken unmittelbarer hinweist,⁸⁹ umschreibt die Summe der Motive, die der Lyoner Diakon vortrug, den größeren Komplex von Interessen, Haltungen und Empfindungen, der wir letzten Endes die Aufbewahrung von AH schulden. Es ist ein ironisches Schicksal, wenn die einzige Handschrift, die uns einen so klugen und kräftigen Text überliefert hat – der Codex A (*Arundelianus* 87) aus dem 12. Jahrhundert –, ihn ohne Verfasserangabe wiedergibt. Der Name von Florus war dagegen – nach einem Katalog des 15. Jahrhunderts – in einer Handschrift enthalten, die jedoch durch den Brand der Grande Chartreuse verloren ging.⁹⁰ Wenn die Wege der Überlieferung oft genug unerforschlich bleiben, hat mindestens das Vorwort des Florus dazu beigetragen, in der neuesten Ausgabe der lateinischen Übersetzung von AH, nebst der ‚Irishen Handschriftenfamilie‘ des Archetypus, eine zweite Gruppe von Manuskripten zu umschreiben – die so genannte ‚Lyoner Familie‘ –⁹¹, ein posthumer Tribut nicht nur zum

⁸⁶ *In primis ergo, ipsas haereses explicat, singulis assignans suas originales causas, scilicet a quibus acceperunt materiam existendi. Inter quod agendum, ponit et ignota nomina fictarum rerum, quas ipsi Virtutes appellabant, et quasi deos venerati sunt. De quorum scilicet nominum multitudine illatum tu, o lector, taedium patienter sustine, tandem philosophicarum rationum et divinarum auctoritatum copiosa dulcedine compensandum* (ebenda).

⁸⁷ *Prima, quod perrarus est, haereseum silentio, quod nunc solito vehementius interruptum est, ad ejus usum paene neminem impellente* (ebenda, CLXXVIII).

⁸⁸ *Quinta, quod arma militantis Ecclesiae, aliquantae pacis occasione neglecta, resarciri plus solito necesse est, quia defensore jam raro, tyrannis haeretica in eam tanto crudelius quanto impunitus incipit efferari* (ebenda).

⁸⁹ Harvey (ebenda, CLXXVIII Anm. 2) sieht hier eine Anspielung auf den Prädestinationsstreit mit Johannes Scotus Eriugena. Darin spielte für Florus das prätristische Argument eine große Rolle, im Unterschied zu Eriugena.

⁹⁰ Vgl. Hemmerdinger (SC 100*), 21–22. Der *Codex Arundelianus* wurde in Deutschland kopiert und gehörte mit größter Wahrscheinlichkeit dem Nürnberger Humanisten Willibald Pirckheimer (1470–1530). Viele seiner Handschriften wurden 1636 von Thomas Howard, dem zweiten Graf von Arundel aufgekauft.

⁹¹ Zur Analyse der lateinischen Handschriftenüberlieferung und der vielen Probleme, die ihre wechselreiche Geschichte charakterisieren, vgl. ebenda, 15–43. AH ist von neun codices überliefert, zu denen auch die *editio princeps* von Erasmus (1526) hinzugefügt

Gedenken an den großen Bischof, sondern auch an den Diakon derselben Kirche, der nach etlichen Jahrhunderten noch fähig gewesen war, die ‚archaische‘ Größe des Irenäus zu begreifen.

werden muß, da er drei Handschriften benutzte, die dann verlorengegangen sind. Nach Hemmerdinger (ebenda, 17–18), „la confusion entre *autem* et *enim*, constante dans l'ensemble de la tradition manuscrite, implique que l'archétype de la version était irlandais“. Die Irische Familie ist durch eine große Lücke in AH V gekennzeichnet (= Harvey II, 359.3–360.13), während in der Lyoner Familie das Ende von AH fehlt (= Harvey II, 413.10–429.29). Lundström, Die Überlieferung der lateinischen Irenäus-Übersetzung (wie Anm. 43), 7 bedient sich dagegen der Sigla X und Y.