

gekräftigtes Ergebnis, das gleichzeitig auch für die schwierigere (noch zu schreibende) Geschichte des päpstlichen Vikariats von Thessalonike (vgl. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* 2, Tübingen 1933, 666f; *Die Geschichte des Christentums* 3, Freiburg 2001, 576–578 [B. Flusin/J. Rist]) Bedeutung hat.

Insgesamt hat L. eine verdienstvolle, im Detail mit Sicherheit oftmals sehr mühsame Arbeit vorgelegt, von der man froh ist, dass sie (noch) jemand finanziert. Zu bedauern ist, dass er sich in seiner Edition der Konzilslisten – wie der Titel der Studie sagt – auf Bischöfe konzentriert, nicht aber zusätzlich auch die Äbte erfasst hat. Die Liste B enthält die Namen von 10 und Liste D die Unterschriften von 132 Äbten; auch wenn D deutliche Spuren späterer Kompilatoren enthält, ist dies Material für die mittelbyzantinische Klostergeschichte sicherlich sehr interessant. Neben dem topographischen Index wäre ein zusätzliches Namensverzeichnis nützlich gewesen.

Tübingen Hans Reinhard Seeliger

Isidori Hispalensis Chronica cura et studio
Jose Carlos Martin (CChr SL CXII),
Turnhout: Brepols Publishers 2003.

Mit dieser Neuedition der Chronik des Isidor von Sevilla wird die klassische (und erste kritische Edition) dieses Quellentextes durch Theodor Mommsen (MGH *Chronica Minora* 2, AA II, Berlin 1894, 424–481) abgelöst. Isidors Chronik zeichnet sich – wie vom Herausgeber ausgeführt (S. 21) – vor den anderen spätantiken Chroniken dadurch aus, dass sie zum einen sich nicht einfach als (nationale / regionale) Fortsetzung der maßgebenden Chronik des Eusebius-Hieronymus versteht, sondern – ganz im Einklang mit seinen sonstigen enzyklopädischen Neigungen – die Weltgeschichte noch einmal von Anfang an bis in die eigene Gegenwart des Kaisers Heraklius und der Westgotenkönige Sisibut bzw. Suinthila aufzeichnet. Zum anderen ist bemerkenswert, dass die Großgliederung der Epochen dabei im Unterschied zu Eusebius-Hieronymus nach den von Augustin entworfenen Schemata der sechs Weltzeitalter erfolgt. Die Chronik liegt ausweislich der handschriftlichen Überlieferung in zwei Rezensionen vor: Eine wurde im Jahr 615 abgeschlossen (unter König Sisibut), eine zweite, überarbeitete Version lag im Jahre 626 vor (unter König Suinthila). Die zweite Rezension ist durch eine ganze Reihe von Retouchen, Präzisierungen, Streichungen und Zusätzen geprägt; ein wichtiger Unterschied besteht im Ein-

bau des augustinischen Weltzeitalterschemas, das in der ersten Rezension fehlt (S. 203–212). Was die Quellen Isidors angeht, so ist die Chronik – neben einer ganzen Reihe weiterer, sporadisch herangezogener Autoren wie Augustin, Hieronymus und Epiphanius von Salamis – weitgehend abhängig von Eusebius-Hieronymus und deren Fortsetzern (Prosper von Aquitanien, Hydatius [besonders in der zweiten Rezension], Viktor von Tununa, Johannes v. Biclaro); nur für den letzten Zeitabschnitt (582 bis 615/6 bzw. 626) kann keine eindeutige Quelle ausgemacht werden; hier liegt die nicht unplausible Vermutung eigener Informationen Isidors nahe (34). Der Herausgeber hat ein umfassendes Inventar der Handschriften (S. 41–55) sowie der früheren Editionen angefertigt (245–255) und entwickelt – anders als Mommsen, der sich dazu nicht in der Lage sah – im Laufe einer ausgedehnten Diskussion (56–242) ein ausgearbeitetes Stemma (161 bzw. 215). Beide Rezensionen sind nebeneinander abgedruckt, so dass der Leser selbst vergleichen kann. – Die Chronik, die schwere Zeiten mit lakonischer Kürze registriert und kommentiert, schließt mit einem Satz, der alles Spekulieren über die Grenze der Weltzeit mit dem Blick auf das eigene begrenzte Leben nüchtern abschneidet: „Quando enim quisque de saeculo migrat, tunc illi consummatio saeculi est.“

Hamburg

Winrich Löhr

Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la tradizione alexandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27.-31. August 2001, ed. by Lorenzo Perrone in collaboration with Paolo Bernardini and Diego Marchini, 2 Bde. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 164 A/B), Leuven (Peeters Publishers) 2003, XXVI + X + 1406 S., kart., ISBN 90-429-1201-4.

Origenes hat Konjunktur. Diesen Eindruck vermitteln jedenfalls die Akten des „Colloquium Origenianum Octavum“, das 2001 in Pisa unter der Leitung von Lorenzo Perrone stattfand. In zwei stattlichen Bänden sind insgesamt 102 Beiträge versammelt, die durch ausführliche Register erschlossen werden (II 1289–1406). Dieser außergewöhnliche Umfang erklärt sich durch die der Veranstaltung zu Grunde liegende Thematik: Hatte bereits die Vorgängertagung weniger Origenes selbst als vielmehr seine Kontexte und seine Rezeption thematisiert („Origenes

in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts“, Hofgeismar 1997: *Origeniana Septima*, hg. von Wolfgang A. Bienert/ Uwe Kühneweg [BETHL 137], 1999), so wird dieser Ansatz nun durch eine Einordnung in die „alexandrinische Tradition“, die ihn prägte und die er prägte, konsequent weiter verfolgt. Die Themenformulierung entspricht dem gleichnamigen Projekt, das seit den 90er Jahren von italienischen Patristiker/innen betrieben wird und sich insbesondere der Rekonstruktion der spezifisch alexandrinischen „Synthese von Hellenismus, Judentum und Christentum“ widmet (vgl. preface, VIII sowie bereits den Bericht von Lorenzo Perrone, in: *Origeniana Septima*, XXI-XXV). Dass sich daraus zahllose Anknüpfungspunkte ergeben, ist evident; dass manche Beiträge eher lose an das Hauptthema anknüpfen, liegt in der Natur der Colloquia *Origeniana*, die zunehmend auch ein allgemeines Forum gegenwärtiger Spezialforschung zu Origenes auf allen fünf Kontinenten darstellen. Im Folgenden kann es nur darum gehen, einen kursorischen Überblick über die thematische Breite der vorgelegten Beiträge zu vermitteln und auf wenigstens besonders hinzuweisen, während vieles ungenannt bleiben muss.

Ein sogenanntes „Forum“ über „Alexandrian Culture against the Background of the Works of Origen“ (I 1–59) umreißt in allgemeiner Form die Gegebenheiten in Alexandria: *Christian Jacob* beschreibt die berühmte Bibliothek als „une ressource partagée, dont l’organisation, la préservation et l’exploitation intellectuelle s’inscrivent dans un projet collectif“, das quasi monastisches Gepräge trage, also eine „communauté lettrée“ darstelle (Bibliothèque, livre, texte: *Formes de l’érudition alexandrine*, 13–22, hier 21). *Guy Stroumsa* kritisiert hingegen den von ihm diagnostizierten „Myth of Multiculturalism“, da im antiken Alexandria weder die kulturellen Kontakte noch die gemeinsame griechische Sprache zu einer friedlichen „convivencia“ von Ägyptern, Juden und Griechen sowie – später – Christen geführt hätten (Alexandria and the Myth of Multiculturalism, 23–29, hier 27). Sektion I („Origen’s Alexandria: Historical, Cultural and Ecclesiastical Questions“, I 61–219) richtet den Blick auf Origenes’ Einbindung in diesen kulturellen Kosmos, zumal auf die christliche Gemeinde, deren wachsendes Selbstbewusstsein in der Berufung auf den Evangelisten Markus als Gründer zum Ausdruck kommt; die entsprechende Notiz bei Euseb (h.e. II 16) führt *Annick Martin* auf den Streit um die Ordination des Ori-

genes zurück, in dem sich die Bischöfe Demetrios und Heraklas auf die apostolische Autorität Roms beriefen und mit Markus einen dem Petrus nahestehenden Gemeindegründer entdeckten (Aux origines de l’Alexandrie chrétienne: Topographie, liturgie, institutions, 105–120, hier 114f.). Sektion II richtet den Blick auf Origenes’ Verhältnis zu Philo (I 221–299), Sektion III auf „Gnosticism and the Alexandrian School before Origen“ (I 301–374). *Christoph Marksches* legt dar, dass Origenes’ Reflexion über das „Verhältnis von Einheit und Differenz im Göttlichen“ durch eine „Professionalisierung der valentinianischen Gotteslehre“ provoziert wurde (Valentinianische Gnosis in Alexandria und Ägypten, 331–346, hier 342.345); das bedeute freilich nicht, dass man eine „Schule“ der Valentinianer identifizieren könnte, „die nicht nur eine bloße doxographische oder häresiologische Ordnungskategorie darstellt, sondern eine stabile institutionelle Realität“ (338). Die folgenden beiden Sektionen widmen sich Clemens von Alexandria (I 375–428) und Origenes’ philosophischem Denken (I 429–563), darunter seinem Verhältnis zum Pythagoreismus (*Gerald Bostock*, Origen and the Pythagoreanism of Alexandria, 465–478), seinem Verständnis von *διδασκαλία* (*Volker Drecoll*, Der Begriff Hypostasis bei Origenes: Bemerkungen zum Johanneskommentar II, 10, 479–487) und seiner anthropologischen Argumentation gegen die Seelenwanderung (Mario Maritano, Argomenti „filosofici“ di Origene contro la metempsychosi, 503–535). Die umfangreiche Sektion VI („Aspects of Doctrine, Hermeneutics and Exegesis“, I 565–811) versammelt u.a. Studien zum Paschaverständnis des Protagonisten (*Harald Buchinger*, Zur Entfaltung des origeneischen Paschaverständnis: Caesarensischer Kontext und alexandrinischer Hintergrund, 567–578), zur pneumatologischen Dimension der Glaubensregel (*Francesca Cochini*, Dalla regola fidei riflessioni origeniane sullo Spirito Santo, 593–603) und zu seinen Bibelkommentaren (u.a. aus der Feder von *Yves-Marie Duval*, *Maria Cristina Pennacchio*, *Francesco Pieri*, *William G. Rusch* und *Claudio Zamagni*); gerade hier werden naturgemäß Themen früherer Kongresse (so etwa „Origène et la Bible“ [Chantilly 1993]; *Origeniana Sexta*, hg. von Gilles Dorival/Alain le Boulluc, BETHL 1 1 8, 1995) aufgegriffen und weitergeführt.

Band II enthält Untersuchungen zu Rezeption und Nachwirkungen des Origenes und/oder der „alexandrinischen Tradition“: Sektion VII behandelt „The Alexandrian School after Origen“ (II

813–965); dabei identifiziert *Cristian Badilita* – im Anschluss an Georges Dumézil – in den Schriften des Euseb von Caesarea und des Athanasius mit Origenes („le prêtre-*didaskalos*„) und Konstantin („l’apôtre-guerrier“) sowie Antonius („le paysan charismatique“) „la triade chrétienne paradigmatique, fournissant des modèles à chacune des trois fonctions de la société“ (815–827, hier 827). *Thomas Graumann* beschreibt, wie Origenes für Euseb zum ersten „Kirchenvater“ avancierte und damit ein neues Modell normativer christlicher Existenz eröffnete – mit einer wichtigen Einschränkung: Der Alexandriner verkörpere zwar „die Existenzform des wissenschaftlichen Theologen“, nicht aber den für Euseb ebenso wichtigen „kirchlichen Standort und das kirchliche Wirken“, wodurch aus einem Vater erst ein Kirchen-Vater (πατήρ ἐκκλησιαστικός) werde (Origenes – ein Kirchenvater? Vom Umgang mit dem origeneischen Erbe im frühen 4. Jahrhundert, 877–888, hier 887); die spezifisch polemische Konnotation dieses Begriffs verdränge Origenes’ „Ideal asketisch-mystischer Spiritualität gleichsam... in die Wüste“ (888). Dem Mönchtum widmet sich Sektion VIII („The Traditions of Alexandria and Origen in [Late] Ancient Egypt“, II 967–1033), beider Rezeption bei den Kappadokiern und in Byzanz die nachfolgende Sektion (II 1035–1136), wobei *Éric Junod* zur *Bibliothèque* des Photius feststellt: „On ne voit pas qu’il mette en évidence l’existence d’une Tradition alexandrine anténicéenne, continue et dotée de caractéristiques propres“ (Origène et la tradition alexandrine vus par Photius dans sa *Bibliothèque*, 1089–1102, hier 1094); als „Schule“ scheinen die Alexandriner (Theognost, Pierius etc.) in Byzanz nicht wahrgenommen worden zu sein. Sektion X bietet Beiträge zu „The Traditions of Alexandria and Origen in Palestine, Syria and the Christian Orient“ (II 1137–1209); hingewiesen sei auf die von *István Perczel* vorgestellte These, die im *Corpus Dionysiacum* zu findenden Anklänge an Origenes verwiesen auf das Milieu der Verfasser: „a group of – perhaps monastic – Origenists, who used the means of pseudonymity and other kinds of concealing strategies to publicise their ideas“ (God ad Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the *Peri Archon*, 1193–1209, hier 1209); die 553, also bald nach der hier vorgeschlagenen Datierung des Pseudo-Dionysius verdamnte origenistische Lehre habe daher unmittelbar darauf eine kirchliche Rezeption in dionysischem Gewande erfahren. Sektion XI wirft schließlich Schlaglichter auf „The

Christian Heritage of Origen and Alexandria in the Western Tradition“ (II 1211–1288) bis hin zu Petrarca (*Rodney J Lokaj*), dem Renaissancekünstler Lorenzo Lotto (*Marco Rizzi*) und der Rezeption der origeneischen Lehre von der „justification by faith alone“ bei Melanchthon (*Thomas P. Scheck*).

Die wenigen Andeutungen mögen hinreichen, um Verhängnis und Verheißung der vorliegenden Bände zu illustrieren: Wer sich von der Unübersichtlichkeit und Vielsträngigkeit der nachgezeichneten alexandrinischen und origeneischen Traditionen nicht abschrecken lässt, dem bietet sich eine Fundgrube von Beobachtungen und Einsichten, die für weitere Forschungen in hohem Maße anschlussfähig sind. Die Komplexität dessen, was als „alexandrinische Tradition“ beschrieben werden kann, steht eindrücklich vor Augen. Ob und unter welchen Prämissen aber im Blick auf die Beiträge zu *Origeniana Octava* der *singularische* Gebrauch des Begriffs beibehalten, d.h. von der eingangs erwähnten Synthese gesprochen werden kann – diese Frage erscheint mir ebenso spannend wie ungeklärt.

Jena

Peter Gemeinhardt

Merkt, Andreas, Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter (= Supplements to *Vigiliae Christianae*; Vol. 58), Leiden – Boston-Köln (Brill), 2001, XIII, 288 S., geb., ISBN 90-04-12221-4.

Die im Sommersemester 1999 vom Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz angenommene Habilitationsschrift behandelt mit ihrer Untersuchung der Lehre vom *consensus quinquasecularis* ein Thema, dessen Aktualität sich erst auf den zweiten Blick erschließt. Auf den ersten Blick handelt es sich zwar auch um einen wissenschaftlich fundierten Beitrag zur Relevanz der Kirchenväter. Aus der Nähe betrachtet geht es in diesem Werk jedoch zugleich um einen grundlegenden Beitrag zur Patristik und ihrer Bedeutung für die ökumenische Theologie. Ausgangspunkt sind die konfessionellen Auseinandersetzungen des 17. Jh.s. in denen der lutherische Theologe Georg Calixt (1586–1656) eine zentrale Rolle spielte. Er war es, der durch die Betonung des *consensus quinquasecularis*, eines vermeintlichen Lehrkonsenses der Kirche in den ersten fünf Jahrhunderten der Kirchengeschichte, die ökumenische Bedeutung der Kirchenväter ins allgemeine Bewusstsein hob und dabei wesentlich zum