

ren in der NS-Zeit sowie zu den aus dem Amt enthobenen Archivaren sein können. Insgesamt ein längst überfälliger, rundum gelungener Band.

Ravensburg Andreas Schmauder

Alte Kirche

Kelhoffer, James A.: *The Diet of John the Baptist. „Locusts and Wild Honey“ in Synoptic and Patristic Interpretation* (WUNT 176), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, XXIII, 256 S., ISBN 3-16-148460-6; ISSN 0512-1604.

Kelhoffers Studie konzentriert sich auf die Nahrung Johannes des Täufers, die im NT vor allem in Mk 1,6 und Mt 3,4 thematisiert wird, genauer gesagt auf „Heuschrecken und wilden Honig“. Sie möchte nicht nur einen Beitrag zum Verständnis des historischen Täufers leisten, sondern auch die Darstellung seiner spezifischen Nahrung in den synoptischen Evangelien aufzeigen und deren Rezeption und Interpretation in der patristischen Literatur analysieren (VII). Auf dieses Ziel macht bereits ein kurzes Vorwort (VII-VIII) aufmerksam, auf das sehr detaillierte Inhalts- (IX-XV) und Abkürzungsverzeichnisse (XVII-XXIII) folgen. K. hat das Buch in fünf Großkapitel gegliedert, an die sich ein Epilog anschließt. Die einzelnen Kapitel wurden zum Teil bereits in früheren Jahren veröffentlicht, nun aber durch kurze Zusammenfassungen am Beginn der Kapitel und hilfreiche Bezugnahmen zu einer eigenen Monographie weiterentwickelt.

Ein erstes einführendes Kapitel (1-35) stellt zunächst den gegenwärtigen Forschungsstand dar, wobei Arbeiten benannt werden, die sich mit der Frage nach den spezifischen Essgewohnheiten des Täufers beschäftigt haben. Ausgangspunkt und primärer Bezugspunkt der gesamten Studie K.s sind Mk 1,6c || Mt 3,4c (1.4), wobei die mt Textstelle insofern als Steigerung empfunden werden könne, als hier der Eindruck erweckt werde, Johannes der Täufer habe sich ausschließlich von Heuschrecken und wildem Honig ernährt (5: vgl. auch 37 Anm. 2). Wenn K. darauf hinweist, dass Ernährungsfragen in der exegetischen Literatur zu den benannten Stellen weithin übersehen worden seien (1), kann er zwar ein Spannungspotential im Blick auf seine eigene Untersuchung aufbauen, muss sich allerdings den Vorwurf gefallen lassen, die Forschungsliteratur z.Tl. nur oberflächlich rezipiert zu haben. Programm und Weg seiner Unter-

suchung klingen in K.s Worten so (6): „As a result, Mark 1:6c and Matt 3:4c offer not one but two different claims about John’s diet. These claims merit analysis in connection with depictions of locust eaters in Jewish and Greco-Roman antiquity (chap. 2), ancient conceptions of ‚wild honey‘ (chap. 3) and the significance imputed to John’s diet in the Synoptic gospels (chap. 4). Additionally, the history of interpretation of Mark 1:6c || Matt 3:4c is arguably as interesting as these two Synoptic passages. A peculiarity stemming from Mark 1:6c || Matt 3:4c concerns early Christian reflections on John’s (alleged) asceticism and, sometimes, ‚vegetarianism.‘“ (vgl. auch 34).

Nach einem relativ knappen Seitenblick (7-12) auf weitere Aspekte der Ernährungsgewohnheiten des Johannes in der Darstellung der synoptischen Evangelien (Mk 2,18 par.; Lk 7,31-35 || Mt 11,16-19), auf die K. leider nicht näher eingeht, kommt er in einem ausführlichen Forschungsrückblick auf Heuschrecken als reguläre Speise (vgl. Lev 11,20-23; Aristaeusbrief 145; CD 12,14-15; 11 Qtemple 48,3-5 u. a.) zu sprechen (12-34).

Der Frage nach „Locust/Grasshopper Eating in Ancient Near Eastern and Greco-Roman Antiquity“ ist das zweite Großkapitel (36-80) gewidmet. Im Rahmen biologischer Differenzierungsfragen erfahren Leser zunächst, dass die hier in den Blick genommenen Heuschrecken „comprise a specific kind, or genus, of grasshoppers. The ‚family‘ name given to most locusts is *acrididae*, who belong to the ‚order‘ *orthoptera* (= ‚straightwinged‘)“ (38); diese können einzeln oder im Schwarm auftreten (39). Heuschrecken finden in der antiken jüdischen Literatur und in der Literatur der Umwelt Israels (40-60) vor allem wegen ihres zerstörerischen Potentials Erwähnung (bes. 40ff), werden jedoch auch (abgesehen von Dtn 14,19) als reguläre Speise erkennbar. Im Bereich der griechischen und lateinischen Literatur der Antike (60-80) sind zunächst einmal die vielfältigen Namen auffällig, die für die angesprochenen Tiere verwendet werden (60). Größeres Interesse finden bei den Autoren freilich die Menschen, die solche Tiere essen (so bei Aristoteles, verschiedenen Ethno-

graphen u. a.), wobei eine Passage aus dem Werk des Diodorus Siculus (Hist. 3.29.1–6) besonders aufschlussreich sein dürfte, weil hier Heuschreckenesser mit Wüstengegenden in Verbindung gebracht werden (69f). Bezogen auf Mk 1,6 können die Beobachtungen zur griechischen und lateinischen Literatur der Antike nach K. so ausgewertet werden, dass Johannes einem nicht-palästinischen Auditorium über die Kleidung und Ernährung vorgestellt wird (73); a „corollary to this observation is that John’s garb and locusts would have been regarded as foreign by the intended audience of Mark 1:6“ (ebd.; vgl. auch 80).

Kapitel 3 beschäftigt sich mit dem „wilden Honig“ (81–99). K. macht zunächst auf eine Schwierigkeit aufmerksam: μέλι „can refer equally to honey produced by bees or to any number of other sweet substances, including those made from dates, figs, pods, or sap/gum from carob or other trees“ (81). Von daher ist für die Analyse und bei der Auslegung immer eine entsprechende Vorsicht geboten. „In Mark 1:6 || Matt 3:4, the adjective ἄγριον distinguishes the μέλι that John the Baptist ate from other types of ‚honey‘. Accordingly, the Baptist is portrayed as eating some kind of ‚honey‘ that humans *did not* cultivate“ (82). Da es sich nach K. durchaus auch um Honig-Wasser aus Bäumen (93–97) handeln kann, hält er die Frage nach diesem Element der Nahrung des Täuflers für nicht entscheidbar (97). Wichtiger sei freilich ein anderer Aspekt dieser Kennzeichnung des Johannes: „Thus at least in Mark 1:6c, the reference to John’s honey has more to do with *where* John was rather than *what* he ate: The Baptist ate such honey because it was abundant in the desert“ (98).

Der Frage nach den Interpretationen von „Heuschrecken und wildem Honig“ in den synoptischen Evangelien stellt sich das vierte Kapitel (100–133). Dabei kommt K. zunächst ausführlicher (100–120) auf den historischen Täufer zu sprechen und konstatiert (101): „in as much as locusts/grasshoppers are rich in protein and certain types of ancient ‚honey‘ in carbohydrates, Mark 1:6c plausibly characterizes parts of the historical Baptist’s diet“ (vgl. auch 108.112). In Wassernähe habe er leichten Zugang zu einer solchen Nahrung gehabt (106f); „an hour’s work could have sustained the Baptist for a week or more and left the wilderness prophet with ample time for other activities“ (113). Schwierigkeiten ergeben sich nach K. allerdings im Blick auf die Angaben in Mt 3,4c (116–118); „eating only ‚locusts and wild honey‘ would probably not offer the carbohydrates needed to sustain properly the brain and other organs“ (114). In historischer Hinsicht verdiene diese Angabe demnach

wenig Vertrauen (118). Der zweite Teil des vierten Kapitels ist den besonderen Aspekten gewidmet, die die synoptischen Evangelien in der Darstellung der Ernährungsgewohnheiten des Täuflers setzen. Für das Markusevangelium (121–123) hält K. fest: „ἀκριδες καὶ μέλι ἄγριον (Mark 1:6c) describes a particular diet which, for the author of Mark and his/her audience, designates John as a member of a foreign culture whose *social location is in the wilderness*“ (122). Matthäus (124–128) zeichne Johannes den Täufer als „a bonafide wilderness survivor like Ishaiah or Judas Maccabeus, not as an ascetic“ (128). Die Ausführungen zum Lukasevangelium (129–132) sind leider enttäuschend. K. beschränkt sich auf die Auslassung von Mk 1,6 und versteigt sich zu der an dieser Stelle ausgesprochen irreführenden Behauptung: „Luke offers no characterization of John’s clothing and food“ (130). Entsprechende Forschungsliteratur zur Ikk Darstellung des Johannes als eines Asketen wird zwar im Literaturverzeichnis aufgelistet, für die Analyse der Texte allerdings nicht ausgewertet.

Das ausführliche fünfte Kapitel (134–193) behandelt Texte aus der patristischen Literatur, die Johannes als Vegetarier und als beispielhaften Asketen vor Augen stellen und sich an einer *imitatio Iohannis* interessiert zeigen. Dabei lassen sich in der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von Mk 1,6c || Mt 3,4c nach K. drei Wege aufzeigen, die durchaus auch Berührungen miteinander aufweisen. Eine Reihe von Rezipienten (Ebionäerevangelium, Tatian u. a.) geht insofern ganz eigene Wege, als die „Heuschrecken“ durch „Honigkuchen“ (139) oder „Milch“ (145) ersetzt werden. Im Bereich allegorischer Deutungen der Ernährung des Täuflers (148–153), wie sie bei Origenes, Cyrill von Jerusalem u. a. begegnen, entsteht ein ausgesprochen weites Spektrum, das allerdings in der Bezugnahme auf die „*locomotion*“ (152) der Heuschrecken auch ein verbindendes Element aufweist. Die häufigste Form der Rezeption kann freilich in den vielen Variationen erkannt werden, in denen Johannes als asketisches Beispiel vor Augen gestellt wird (153–193). Die Reihe wird mit Clemens von Alexandrien eröffnet, reicht über die Kappadokier, Ambrosius und Augustinus bis zu Hieronymus. Manchmal werden in solchen Texten die Heuschrecken als vegetarische Ernährung erklärt (vgl. z. B. 172). Vollkommen zu Recht kommt K. gegen Ende dieses Kapitels, das hilfreiches Material für die weitere Forschungsarbeit bereitstellt, auf den zentralen Aspekt der ΠΑΙΔΕΙΑ (183–186) zu sprechen. Dabei weist er zwar darauf hin, dass „Greco-Roman writings acclaim ‚vegetarian‘ and other simple diets of esteemed philosophers“ (185; vgl. auch 186.203), wertet aller-

dings entsprechende Primärtexte und durchaus reichlich vorhandene Sekundärliteratur zu dieser Thematik nicht hinreichend aus. In der Biographieliteratur der Antike spielt die Charakterzeichnung eines Protagonisten anhand der Darstellung von Wohnort, Ernährung und Kleidung (vor allem auch in dieser Verbindung) eine zentrale Rolle (vgl. z. B. die Viten des Plutarch), worauf auch in der exegetischen Literatur zum NT – insbesondere im Blick auf Johannes (den Täufer) – wiederholt aufmerksam gemacht wurde.

K.s Studie wird durch einen „Epilog“ (195–205) abgeschlossen, in dem noch einmal die wichtigsten Ergebnisse der vorausgehenden fünf Großkapitel festgehalten, offene Fragen der Forschung benannt (205) und zentrale Perspektiven des methodischen Vorgehens hervorgehoben werden. Dem Textteil folgen Literaturverzeichnis (207–234), Stellenregister (235–248), ein „Index of Modern Authors“ (249–254) sowie ein „Index of Subjects“ (255–256).

In seinem Epilog konstatiert K.: „The more one knows about life, religion and literary expressions in antiquity, the more likely one is to understand an early Christian writing as an ancient audience would have construed it“ (200). So sehr dem zuzustimmen ist, so deutlich muss allerdings auch angemerkt werden, dass ein solcher Ansatz von K. selbst hinsichtlich der biographischen Literatur der Antike hätte ausgewertet werden können, nicht nur bei der Analyse patristischer Literatur, sondern vor allem auch in der Beschreibung der Täuferbilder der synoptischen Evangelien. So bleibt bei, aber auch nach der Lektüre von K.s Arbeit mit seinen Worten festzuhalten (34f): „It is thus hoped that the readers's appetite is whetted to learn more about John's diet“.

Fulda

Christoph G. Müller

Corti, Giuseppe: *Lucifero di Cagliari*. Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV secolo, *Studia Patristica Mediolanensia* 24, Milano, Vita e Pensiero, 2004, 302 S., Kart., 88-343-1989-3.

Hätte der streitbare Bischof Lucifer von Cagliari geschwiegen, wenn Kaiser Constantius nicht Arianer, sondern Anhänger des Nicaenums gewesen wäre? Oder hätte er in diesem Fall statt der fünf Invektiven fünf Panegyrici verfasst, die anstelle der Schimpfkanonaden Lobeshymnen auf den rechtgläubigen Kaiser angestimmt hätten? Käme in ihnen unverstellter zum Ausdruck, wie er sich das Verhältnis von Staat und Kirche wünschte, während wir jetzt sein Wunschbild eher e

contrario erschließen müssen? Und wie sähe das Gegenbild aus? Blicke Kaiser Constantius der *episcopus episcoporum*, dem seine „Mitbischöfe“ zu gehorchen hätten? Oder würde der Staat zum frühen Verteidiger der *libertas ecclesiae*, einer Kirche, die erkannt hat, dass ihr die sogenannte Konstantinische Wende nicht nur Vorteile gebracht, sondern ihr auch Fesseln, goldene und weniger goldene, angelegt hat? Unterließe es Lucifers Idealherrscher, sich in Glaubensdinge einzumischen in der Überzeugung, dass Synoden zwar des Heiligen Geistes, aber keiner Staatsgewalt bedürften, um die Bibel richtig auszulegen und die entsprechenden Beschlüsse für das Leben der Kirche zu fassen?

Die Antworten auf diese Fragen sind unterschiedlich ausgefallen. H. Berkhof vertrat 1947 in seinem bekannten Werk „Kirche und Kaiser“ die Auffassung, Lucifer sehe „Konstantius nicht als eine Macht außerhalb der Kirche, welche als solche die Kirche beherrschen dürfe oder freilassen müsste, sondern der Kaiser ist vor allen Dingen ein Glied der Kirche und also als solches der legitimen Autorität der Bischöfe Gehorsam schuldig“ (S. 155).

Zustimmend zitiert Corti Berkhof: Lucifer sei „die erste eindeutig theokratische Stimme“ gewesen (S. 247). Mit Berkhofs Lieblingsbegriff „theokratisch“ wendet er sich gegen diejenigen, die aus Lucifers Kritik an Constantius im Umkehrschluss folgern, auch einen orthodoxen Kaiser hätte der Sarde als *episcopus episcoporum* anerkannt. Denn nirgends in seinen Schriften habe er eine „theologische, disziplinarische und juristische Unterordnung der Kirche durchscheinen lassen“ (S. 246). Der Satz richtet sich gegen eine Auffassung, die in der jüngeren Forschung u. a. Brennecke und Girardet vertreten haben.

Theokratie oder Subordination? Beide Positionen gehen zu weit. An einer der wenigen Stellen, wo Lucifer selbst einmal die Frage stellt, was wäre, wenn Constantius den rechten Glauben hätte, antwortet er dem Kaiser (De Athanasio 1,7, p. 13,27–28, Diercks CCL VIII): „Gott hätte beschlossen, dass du Partner der Bischöfe bei der Führung seines Volkes wirst“ (*te participem censuisset deus sacerdotibus fieri ad gerendum populum eius*). Jetzt dagegen liege der Häretiker auf dem Thron den rechtgläubigen Bischöfen zu Füßen, urteilt Lucifer in einem hyperthrophen, die geistige Überlegenheit der Orthodoxie beschwörenden Bild (De regibus apostaticis 1, p. 138,104–106; Morien-dum esse pro Dei filio 4, p. 272,1–3.). Mit diesem Bild will er aber gewiss nicht sagen, dass die Bischöfe in Zukunft einem Kaiser, wäre er nur rechtgläubig, tatsächlich zu Füßen liegen würden. Denn nichts würde sich ja daran