

went first to Tagaste“ muß es S. 138 heißen: „They [Melania, her husband Pinianus, and her mother Albina]“, da sich Melania nach dem Ausweis der von Vf.in in Anm. 99–102 zitierten *Vita S. Melaniae Iunioris* stets in Gesellschaft der beiden Letztgenannten befand. Bei der Behandlung der Reliquien des Kreuzes und ihrer frühen Verehrung fehlt das Standardwerk von A[nnatole] Frolow, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961, das Vf.in einige Arbeit und z. B. die Fehleinschätzung erspart hätte, dass der von Paulinus von Nola 403 verfasste Brief an Sulpicius Severus „may be the first literary testimony among the Latin Fathers to pieces of the True Cross“ (S. 356). Denn wie Frolow, 161–166 Nr. 9–11 richtig dokumentiert, kommen vor Paulinus schon die Zeugnisse der Egeria und des Hieronymus. Ebenso erwähnte Ambrosius von Mailand im Rahmen der Kreuzauffindungslegende Kreuzreliquien in seiner 395 gehaltenen Trauerrede auf Kaiser Theodosius I.; vgl. *Ambrosius von Mailand, obit. Theod.* 43–48 (ed. Otto Faller S. I., *Sancti Ambrosii Opera*, Bd. 7 [= CSEL 73] 393–397). Laut der neueren Forschung wurde auch der von Vf.in ins frühe 5. Jh. datierte Pilgerbericht der Egeria (S. 355) eventuell schon 381–384, sicher aber Ende des 4. Jh.s verfaßt; vgl. *Georg Röwekamp*, Egeria, in: Siegmund Döpp / Wilhelm Geerlings (Hrg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg Basel Wien 2002<sup>2</sup>, 214f., hier 214 (mit Lit.). So sind diese beispielhaft herausgegriffenen Details zwar zu korrigieren; das ändert aber nichts am grundsätzlichen Verdienst der Vf.in, das im 5. Jh. in Palästina herrschende asketische Milieu antichalzedonensischer Prägung umfassend und weiterführend erschlossen zu haben, zumal dessen Einfluss auf Liturgie und Spiritualität des christlichen Ostens bedeutend war. Jeder am spätantiken palästinensischen Mönchtum Interessierte wird das Buch mit Gewinn lesen.

Eichstätt

Johannes Hofmann

*Markschies, Christoph: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, geb., VI + 525 S., ISBN 978-3-16-149263-1.

Was ist und wie entsteht christliche Theologie? Diese Frage legt sich nahe, wenn man eine materiale Darstellung der altkirchlichen Theologiegeschichte geben möchte. Dazu darf es – so die These von Christoph Markschie (= M.) – zuvor der Erhellung der „institutionellen Zusammenhänge“ (2), d. h.

der Entstehungs- und Rezeptionskontexte, in welche die antike Theologie eingebettet war und die sich vom Schreibtisch des protestantischen Professors doch ganz erheblich unterscheiden. Diese Einsicht ist prinzipiell nicht neu, doch wurde Harnacks Forderung, die Institutionen als das „Knochengerüst der Geschichte“ (31) zu studieren, bisher viel öfter zitiert als befolgt. M. legt in bewusster Beschränkung „Prolegomena“ vor, die Institutionen und Normen des vorkonstantinischen Christentums thematisieren, wobei teils auch über diesen zeitlichen Rahmen hinausgegangen wird. Das Interesse ist ein dezidiert theologisches, kein religionswissenschaftliches (5), soll doch diesen Vorbemerkungen einmal eine materiale Theologiegeschichte folgen. Dabei ist die Abgrenzung der Prolegomena vom Korpus nicht immer eindeutig, denn z. B. der biblische Kanon ist ebenso Voraussetzung wie Produkt der frühchristlichen Theologie. Doch ist er charakteristisch für das Zusammenspiel von „Institutionalisierung und Normierung“ (4), dem M. nachspüren will. Die „Prolegomena“ behandeln nach einer Klärung der Begriffe „Theologie“ und „Institution“ (11–41) drei „institutionelle Kontexte“, nämlich christliche Schulen und Lehrer, den Montanismus und den Gottesdienst (43–213), sodann den Kanon des Neuen Testaments als Paradigma einer die Institutionen regulierenden Norm (215–335), bevor nach „Identität und Pluralität des antiken Christentums“ gefragt wird (337–383). Anhänge zu Kanonlisten, das Literaturverzeichnis und Register zu antiken Namen und Orten sowie zu modernen Autoren beschließen den Band.

„θεολογία“ ist durch eine längere Entwicklung zum Inbegriff der Reflexion des christlichen Glaubens geworden (16). Erst im religiös grundierten Neuplatonismus trat der Begriff aus seinen zunächst kultischen und mythologischen Zusammenhängen heraus (21) und wurde dadurch auch für Christen im Sinne einer „vernünftigen christlichen Rechenschaft über Gott“ rezipierbar (26), die dann seit Euseb von Caesarea mit den synodal verabschiedeten „Dogmen“ in Verbindung gebracht wurde (29). Dieser Prozess ist nun keineswegs der Abfall von einer ursprünglichen, unspekulativen Theologie hin zu „frühkatholischen“ Normen (vgl. 215f.). Dies gilt ebenso für die Herausbildung von Institutionen, die als „anthropologische Grundkategorie und als unausweichliches Ordnungs- und Bezugsraster jeglichen sozialen Handelns“ gesehen werden und „normative Verhaltensstrukturen“ nach sich ziehen (34f.), die in ihrer konkreten Gestalt, nicht jedoch in ihrer bloßen Gegebenheit problematisiert werden können. Institutionen sind keine Krisen- oder gar

Dekadenzprodukte, sondern die Konsequenz einer auf Dauer gestellten „erfolgreichen neuen Idee“ (36). Dabei sind christliche und nicht-christliche Institutionen nicht überschärft voneinander abzugrenzen, vielmehr fordert M. zu Recht eine differenzierte Bewertung der Kategorie der kirchlichen „Mitgliedschaft“ (39).

Drei institutionellen Kontexte exemplifizieren die Entstehungszusammenhänge christlicher Theologie. Prophetie, wie sie im Montanismus auftrat, war im späten 2. Jahrhundert nicht mehr selbstverständlich (117f.). Der „antimontanistische Anonymus“ bei Euseb rückt die *véa προφητεία* in die Nähe paganer Orakel und der dort begegnenden ekstatischen Phänomene – nicht ganz zu Unrecht, denn der Montanismus entstand im Umfeld der Orakelheiligtümer von Hierapolis und Laodicea (123). Anders als in Städten, dem Wirkungsfeld der Philosophen, war im ländlichen Kleinasien der Erweis „religiöser Macht“ durch das „urchristliche Element ekstatischer Prophetie“ in höherem Maße plausibel (132f.), womit der Montanismus sich zugleich als „archaisierend“ und als „Inkulturationsphänomen“ erweist, d. h. als „Konvergenz religiöser Formen“ (135). Nach M. wandelte sich der Montanismus nicht zufällig zur selben Zeit in eine asketische Bewegung, als Clemens von Alexandrien auch den Niedergang der heidnischen Orakel konstatierte (136).

Die Darstellung des frühchristlichen Schulunterrichts beginnt mit dem paganen Unterricht, der bereits auf der Elementarstufe unausweichlich religiös geprägt war. Dennoch haben Christen kaum einmal dagegen protestiert – Tertullian ist hier, wie so oft, wenig repräsentativ (54f.). M. sucht die Erklärung dafür nicht in der Irrelevanz von Religion für den Unterricht, sondern in der „geringen Intensität der Christianisierung von Mitgliedern christlicher Gemeinden“ (53). Der Bildungskanon verband gerade die Christen mit den Nichtchristen: „Man besuchte zwar nicht dieselben Kulte, hatte aber dieselbe Schulbank gedrückt“ (69). Daher kann es auch nicht erstaunen, dass sich gebildete Christen wie Origenes und Apolinarius von Laodicea beim Versuch, einen *christlichen* Bildungskanon zu etablieren, an der vertrauten *εγκύκλιος παιδεία* orientierten (74). Die Institutionalisierung der höheren Bildung vollzog sich in Anlehnung an die paganen Philosophenschulen – wobei M. „Populär-“ und „Fachphilosophen“ unterscheidet –, die als „Vereine“ bzw. „Stiftungen“ organisiert waren (81–87). Insofern die Diadoche einer philosophischen Schule den Streit unter den Lehrern keineswegs ausschloss, übernahm die christliche Theologie damit ein Modell des Unterrichts, dem Pluralität von vornherein inhärent war – was mit

der „streng normierten Traditionsweitergabe und institutionellen Ausgrenzung von Meinungen, wie sie die christliche Kirche dann in Gestalt von Kanon und *regula fidei* intendierte“ (93), nur schwer kompatibel war. Insofern ist es signifikant, dass im 4. Jahrhundert die Bischöfe als Hüter der Orthodoxie die freien Lehrer verdrängten – was sich auch an der Definition des biblischen Kanons zeigt, die z. B. bei Athanasius als „Kampf der Durchsetzung [des Bischofs-] Amtes gegen die traditionellen institutionellen Ansprüche der freien theologischen Lehrer“ erscheint (228). Origenes ist der Fachphilosoph des Christentums par excellence: In Alexandrien wirkte er im Rahmen der Katechetenusbildung, in Caesarea dann an seiner „christlichen Privatuniversität“ (100f.), die allerdings keine *kirchliche* Institution war (107). Es ist schade, dass M. auf eine Behandlung der späteren „Schulen“ des Christentums (Antiochia, Edessa, Nisibis) und vor allem auf eine genauere Analyse des katechetischen Unterrichts verzichtet, denn Origenes ist nur für einen kleinen Teil der antiken Christenheit repräsentativ, wohingegen die Katechese eine Institution mit größerer Breitenwirkung war. Dass mit seinem Entwurf eines christlichen Bildungskanons die „Christianisierung der höheren Bildungseinrichtungen in den folgenden Jahrhunderten“ vorbereitet worden sei (212), gilt nur bedingt, denn der Ausgang der Spätantike brachte im Westen eher den Abbruch als eine Transformation der Bildungsinstitutionen, und Justinians Religionspolitik gab die Schulen in christliche Hände, aber nicht in kirchliche Verantwortung.

Innovativ, aber von der Quellenlage her notwendig fragmentarisch ist das Kapitel „Der christliche Gottesdienst und seine Gebete“. Nach Assmanns Unterscheidung zwischen „expliziter“ und „impliziter“ Theologie (14f.) gehört Origenes zur ersten, der Gottesdienst zur zweiten Form (137): Die Liturgien dokumentieren eine Art „Gemeindeftheologie“ (160). Die Entwicklung verläuft zwar „from freedom to formula“ (Paul F. Bradshaw), doch darf man selbst bei freien Gebeten angesichts der Verwendung von biblischen Zitaten und vorgeprägten Wendungen „den improvisierten Anteil... keinesfalls überschätzen“ (170). Die zunehmend in das eucharistische Hochgebet eindringende theologische Reflexion macht dieses im Sinne der o.g. Differenz „expliziter“, für die Gemeinde aber auch unverständlicher (176). Spätestens im 3. Jahrhundert verfestigen sich in den Anaphoren die Themenkreise „Der Mensch vor Gott“ und „Das Heilswerk Christi“ (184, mit Achim Budde). Später lassen sich dann auch Spuren der trinitätstheologischen Debatten entdecken,

so in der griechischen Basilius-Anaphora, in der „mit quasi tagesaktuellen Formulierungen aus der antiochenischen Bekenntnistradition der Reichskirche die Heilsgeschichte in der Anamnese vergegenwärtigt und auf die anwendende Gemeinde appliziert“ wird (207).

Entstehen also in differierenden institutionellen Kontexten unterschiedliche Arten von Theologie, so lässt sich fragen, welche Normen und Normierungsprozesse dafür maßgeblich sind. Als Paradigma dient der neutestamentliche Kanon, wobei „Kanonisierung“ als „das Verbindlichmachen von Texten für eine Gruppe durch eine bestimmte Elite“ verstanden wird (217). Bereits das *Fragmentum Muratorianum* zeigt, dass dabei theologische Interessen wirksam sind, insofern hier „die historisch zufällige Gestalt des neutestamentlichen Textcorpus durch Allegorie auf die Ebene des Prinzipiellen“ gehoben wird (235); M. vermutet eine „Herkunft aus Vorträgen freier Lehrer“ (236) und damit genau den institutionellen Kontext, gegen den sich später Athanasius mit seiner Kanondefinition wendet (s. o.). Ein solcher Lehrer war nach M. auch Marcion, der keinen Kanon „schaffen“, sondern existierende Texte (dilettantisch) emendieren wollte (253). Er war also „nicht der Schöpfer der christlichen Bibel oder des Neuen Testaments, sondern... der erste christliche Textphilologe, der sich in die alexandrinische Tradition“ stellte und damit als „Zeuge für die Inkulturation der christlichen Theologie in den Wissenschaftsbetrieb ihrer Zeit“ zu werten ist (259). Von hier aus zieht M. eine „pfeilgerade“ Linie zu Origenes' „Privatuniversität“, in deren Rahmen solche editorischen Bemühungen kunstgerecht ausgeführt wurden (261). Der Umfang des Kanons bleibt dabei variabel und wird bei Clemens von Alexandrien mit einem „Konzept gestufter Kanonizität“ verbunden, das den „Diskussionslagen... unter mehrteiligen paganen Interessenten am Christentum in einer antiken Bildungsmetropole“ entspricht (276). Im „Laboratorium“ der kaiserzeitlichen christlichen Theologie diente der Kanon dazu, „den axiomatischen Charakter bestimmter Aussagen sicherzustellen und einem gebildeten Publikum zu demonstrieren“ (277) – was ganz analog für gnostische Schriften gilt, die letztlich auf dieselbe Institution der freien Lehrer zurückgeführt werden können, für die neben den mehrheitskirchlich verbindlichen Texten auch weitere Schriften Wertschätzung und Autorität genossen (287). Die Unterschiede liegen nicht im Umfang des Kanons oder in den aus paganen und jüdischen Institutionen übernommenen Methoden der Textbearbeitung, sondern letztlich in der „Loyalität“, d. h. im normativen Rang gegebener Texte für eine Gruppe bzw. einen Lehrer (296). Wie aus

Bibliotheks katalogen hervorgeht, war der Bestand biblischer Schriften auch nicht in jeder mehrheitskirchlichen Gemeinde gleich (320; vgl. die Listen im Anhang, 385–393), zudem gab es offensichtlich noch keine fixierte Reihenfolge oder eine Vorstellung von der „Heiligkeit“ der kanonischen Schriften, die eine Durchmischung mit apokryphen oder patristischen Texten verboten hätte (323). Maßgeblich war vielmehr die liturgische oder catechetische Relevanz der Texte (332). Insofern schuf erst der monarchische Episkopat „mit seinen Normierungen... die abweichenden Entwürfe eines ‚Kanon‘ biblischer Schriften durch die von ihm ausgegrenzten häretischen Gruppen“ (335).

Das führt abschließend auf die Frage, ob von einer Einheit des kaiserzeitlichen Christentums und seiner Theologie überhaupt gesprochen werden kann. Ausgangspunkt ist Walter Bauers Destruktion der Unterscheidung von Orthodoxie und Häresie als „traditioneller kirchlicher Gründungslegende“ (341), der Bauer eine „quasi protestantische Liberalität der anfänglichen Verhältnisse“ entgegen stellt (354). Freilich zeigt sich an der Diskussion seiner Thesen, dass eine Umkehrung der fixen Zuschreibungen von „Orthodoxie“ und „Häresie“ der komplexen Wirklichkeit der frühen Kirche ebenso wenig gerecht wird (368). Problematisch erscheint M. auch der viel verwendete Begriff der „Inkulturation“, insofern er wiederum eine ursprüngliche Einheit und Reinheit des Evangeliums voraussetzt, das sich dann an plurale kulturelle Kontexte „akkommodieren“ könne (372 f.). Angemessener sei von einem Spannungsfeld von „Identität und Pluralität“ zu sprechen, wobei die unterschiedlichen institutionellen Kontexte, die je auf ihre Weise Identität konstituieren, oft unverbunden nebeneinander stehen und insofern die Pluralität des Christentums befördern (376). Dabei ist mit Michael Welker zwischen bloßer Vielfalt („Pluralität“) und geordneter, abgegrenzter Vielheit („Pluralismus“) zu unterscheiden, so dass sich die Identität des antiken Christentums dadurch konturieren lässt, dass man „die Frage nach den Grenzen der Pluralität“ stellt (379). Darin liegt dann auch die Differenz zur paganen religiösen Reflexion, die – abgesehen von der spätantiken Philosophie, die sehr wohl religiös exklusivierende Züge trug – „weder normativ noch konfessorisch“ (ebd.) war und in kultischem Pluralismus kein Problem sah. Von einer Einheit dieses christlichen Pluralismus ist nach M. dennoch zu sprechen: Sowohl die Außenwahrnehmung *des* Christentums als auch die formale Einheitlichkeit institutioneller Vollzüge und schließlich der „große Vorrat an theologischen Gemeinsamkeiten“ deuten auf eine „identitätsbildende Mitte“ hin,

konkret auf den „identitätsbestimmenden Eindruck von Wort, Werk und Person eines jüdischen Wanderpredigers“ (381). Darin erkennt M. eine „*plurale Identität* im antiken Christentum...“, die die kaiserzeitliche christliche Reflexion über die eigene Religion abbildet, weiterbildet und festhält“ (382).

M.s Buch bietet eine Fülle von Einsichten, die mit souveräner Gelehrsamkeit vorgetragen und mit zahllosen Einzelbeobachtungen belegt werden. Der Institutionsbegriff wird in plausibler Weise dazu benutzt, bekannte und neue Erkenntnisse zu ordnen und so die Fundamente der antiken Theologiegeschichte freizulegen. Freilich setzt die gewählte Beschränkung auf die Kaiserzeit allein schon von der Quellenlage her dem Unternehmen Grenzen; und es fragt sich, ob die „konstantinische“ Wende bezüglich der Schule und Liturgie wirklich so erhebliche Einschnitte brachte (vgl. 3 Anm. 4) oder ob nicht gerade die Ebene unterhalb der dogmatischen Diskurse des 4. Jahrhunderts davon zunächst einmal unberührt blieb. Zumindest für die Beteiligung der Christen am öffentlichen Schulwesen lassen sich gerade keine schlagenden Veränderungen feststellen, während bezüglich der Katechese nicht die Institution als solche, sondern die Zugangsvoraussetzungen diskutiert werden – Prolegomena zur Theologiegeschichte der Spätantike müssten sich daher dem Begriff der „Konversion“ widmen. Was man dagegen für die Frühzeit vermisst, ist – um nur ein Beispiel zu nennen – die Märtyrerverehrung und ihr liturgischer Ort, wurde hier doch Theologie in unmittelbarer Abzielung auf Lebensdeutung und Ethik getrieben. Nun wäre es unbillig, einfach aufzuzählen, was der Rezensent gerne gelesen hätte; vielmehr gilt es, den methodischen Ansatz der Frage nach Institutionen und Normen zu würdigen, dessen Potenzial auszuloten sich zweifellos lohnt. Eine offene Frage ist, ob und wie auch die Geschichte der trinitarischen und christologischen Streitigkeiten in der Spätantike auf der Basis von M.s Prolegomena anders zu schreiben sein wird als bisher. Insofern bleibt zu hoffen, dass nicht erst „irgendwann (sic!) in einer ausführlichen Darstellung der Theologiegeschichte des antiken Christentums gezeigt“ wird, „dass diese besondere Sicht trägt – und die hier vorgelegten Prolegomena tatsächlich das Fundament einer solchen Untersuchung bilden können“ (383).

Göttingen

Peter Gemeinhardt

*Parvis, Sarah: Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy (325–345). The Oxford Early Christian Studies, Oxford, Oxford University Press, 2006, X, 291 S., Geb., 0-19-928013-4.*

Die Arbeit von Sarah Parvis (= P.) verfolgt das Ziel, die Rolle Markells von Ankyra (= M.) in den trinitätstheologischen Streitigkeiten der Zeit von Nizäa (325) bis zum Bruch seines Bündnisses mit Athanasius (341) und seinem anschließenden Verschwinden von der kirchenhistorischen Bühne nachzuzeichnen. Im Unterschied zur Mehrheit der bisherigen monographischen Arbeiten über M. (Seibt, Vinzent, Lienhard) steht in P.'s Arbeit nicht die Theologie M.s, sondern eher seine kirchenpolitische Tätigkeit und seine Persönlichkeit im Mittelpunkt (5–7).

Im ersten, einleitenden Kapitel (8–37), versucht P. eine Skizze der Persönlichkeit des Kirchenmannes sowie des Theologen M. zu zeichnen. Seine maßgebliche Beteiligung, höchstwahrscheinlich gar, so P., als Vorsitzender (trotz der Anwesenheit des Bischofs von Antiochien, der in der Überlieferung der Teilnehmerliste mehrheitlich als Vorsitzender angeführt wird) am Konzil von Ankyra im Jahre 314 (15–6) führt P. zur Annahme, dass die bußdisziplinären Kanones des Konzils, die gegenüber etwa den Kanones von Elvira durch Nachsicht gekennzeichnet sind, von M. inspiriert wurden (21ff.); im nächsten Kapitel vermutet P., dass M. auch der Urheber der Kanones 5, 8 und 13 von Nizäa sein könnte, da diese die gleiche Klemenz in (buß-)disziplinären Fragen wie die Kanones von Ankyra aufweisen (93–4). Die Theologie M.s wird, im Gefolge von Th. Zahn, als ein Auswuchs der „kleinasiatischen“ theologischen Tradition betrachtet (30–37).

Im zweiten Kapitel stellt die Verfasserin umfassend die Ereignisse um das nizäische Konzil dar. Durch eine präzise Analyse des Prozesses, in dem sich die zwei gegenüberstehenden „Bündnisse“ („two alliances“) konsolidierten, sowie ihrer Zusammensetzung (Herkunft bzw. theologischer Hintergrund der Bischöfe – M. steht theologisch Eustathius von Antiochien am nächsten, 57–60) wird die Geschlossenheit und Parteistruktur der zwei Bündnisse, v.a. aber der ariusfreundlichen Eusebianer, aufgezeigt (38–68). Auf dem Konzil von Nizäa selbst sei M. als Exponent des antianianischen Bündnisses für Alexander v. Alexandrien aufgetreten, an der Erstellung des Symbols sei er aber nicht substantiell beteiligt gewesen; das „homousios“ läge ihm eigentlich – trotz seines „Monismus“ – ferne, da er konsequent von einer Hypostase, nicht aber von einer Ousia des Vaters und des Sohnes spricht (88–9).

Als M. sich 335 im Umfeld der Synode von Tyros weigerte, auf dem Einweihungsfest in Jerusalem (während Athanasius in Tyros im Hausarrest saß) die Kommunion mit Arius einzunehmen, nutzten die Eusebianer diese Gelegenheit, um Kaiser Konstantin M.s Hal-